COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Job 29-42

Víctor Morla



JOB 29-42

VICTOR MORLA ASENSIO

JOB 29-42

Comentarios a la

Nueva Biblia de Jerusalén



Desclée De Brouwer

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla
Santiago García

© Victor Morla Asensio, 2010

© Editorial Desclée De Brouwer, S.A., 2010
Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 978-84-330-2377-3
Depósito Legal: BI-40/2010
Impresión: RGM, S.A. - Urdulliz
Impreso en España - Printed in Spain

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –www.cedro.org–), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

COMENTARIO

1. JOB AL ENCUENTRO DE YAHVÉ

2. DISCURSOS DE ELIHÚ

3. DISCURSOS DE YAHVÉ Y RESPUESTA DE JOB

4. EPÍLOGO

PRESENTACIÓN

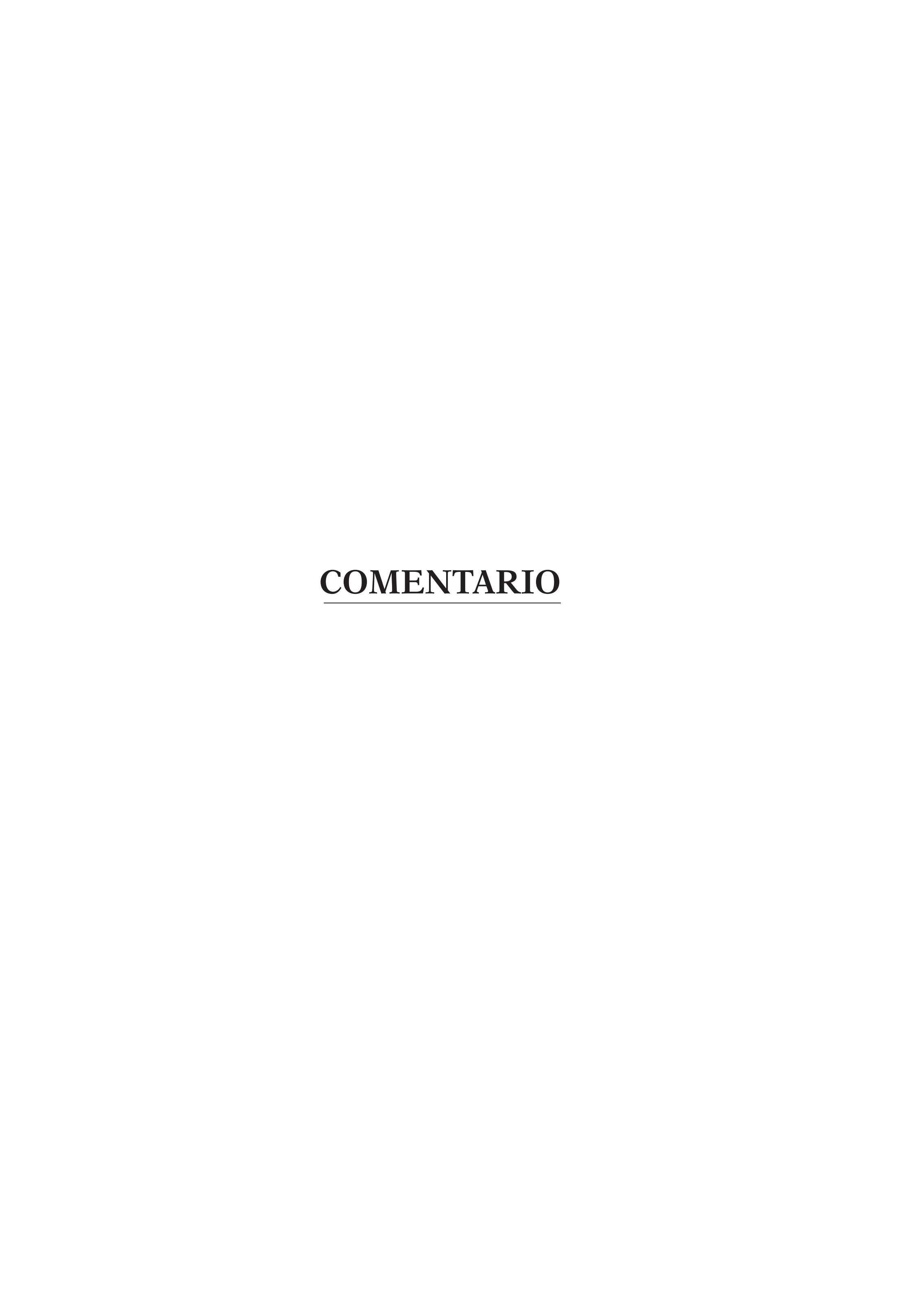
El libro de Job atrapa al lector desde sus primeras páginas. Nadie mínimamente sensible puede leerlo sin sentir un escalofrío de emoción, pues Job es el paradigma de la vivencia extrema de la fe. La alta calidad poética de sus páginas corre pareja con la profundidad de sus pensamientos. Y, poco a poco, la posible mera curiosidad del lector se va transformando en una silenciosa implicación. Conforme se van descorriendo las cortinas que dejan al descubierto el alma torturada de Job, el lector descubre emocionado que los vaivenes que han ido dando forma a su propia experiencia de fe se ven reflejados en la actitud y las palabras del protagonista.

Pero la implicación conlleva sus riesgos para la interpretación, sobre todo cuando alguien pasa acríticamente de la implicación a la identificación, es decir, cuando pierde la distancia y la perspectiva. La tarea hermenéutica es muy compleja, más aún cuando la asepsia mental resulta imposible. El estado de ánimo de un cirujano no es el mismo cuando tiene sobre la mesa del quirófano a un desconocido que cuando debe operar a un ser querido. Interpretar el libro de Job no es una tarea trivial, pues, conforme pasa sus páginas, el exegeta puede llegar a tal grado de identificación con las amargas preguntas y el doloroso destino del protagonista que inconscientemente puede ir interpretando los avatares de su propia experiencia vital y comprobando el grado de madurez de su fe. En consecuencia, puede hacer hablar a Job por su propia boca. De ahí las discrepancias, serias en algunos casos, perceptibles en los comentarios al libro de Job. Dada

la necesidad de la implicación para llegar al corazón de una obra literaria, el intérprete deberá hacer un ejercicio, también necesario, de búsqueda de perspectiva.

Y hablo por experiencia, pues he tenido el atrevimiento de poner mis torpes manos en una delicada y frágil obra. Al mismo tiempo, mentiría si dijese que mi intervención ha sido aséptica. Es posible que este comentario refleje de algún modo mi propio itinerario vital, pero también he de reconocer que la impronta que ha dejado en mí el libro de Job no se circunscribe al desarrollo de mi experiencia estética. En mi caso ha habido un trasvase de sentimientos tan vasto que es posible que haya extremado, sin querer, el sentimiento de implicación.

Hace ya tres años que apareció el primer volumen de este comentario (*Job 1-28*, Desclée De Brouwer, 2007). En él podíamos ser testigos del intenso y dramático diálogo entre el protagonista y sus tres amigos. La tensión se aligeró levemente en el cap. 28, un refrescante alto en el camino para aliviar las gargantas resecas por tanta violencia verbal. Pero quedaba por experimentar el clímax del drama poético y comprobar si tanto dolor se fue evaporando sin más, hasta no dejar huella. Este segundo volumen intenta estimular todos los sentidos del lector y conducirle de la mano para ayudarle a recorrer la última etapa del itinerario espiritual de Job. Y, como ocurrió con la segunda entrega de El Quijote, esperamos que tampoco en este caso se cumpla aquello de que «nunca segundas partes fueron buenas».



COMENTARIO

CAPÍTULO 1

JOB AL ENCUENTRO DE YAHVÉ

A todos los comentaristas han sorprendido siempre, y dejado confusos, los caps. 29-31 del libro de Job, por diversos motivos. En primer lugar, la afirmación de 29,1 («Continuó Job...») y las palabras de 31,40b («Fin de las palabras de Job») podrían ser un indicio de que aún persiste el diálogo entre nuestro héroe y sus tres amigos, iniciado en el cap. 4. En tal caso, el cap. 28 constituiría un inesperado inciso que interrumpe el discurrir de dicho diálogo. Por otra parte, sin embargo, hay que confesar que el escenario de los caps. 29-31 ha cambiado radicalmente respecto a los capítulos precedentes. Job está solo; sólo escuchamos su voz. Sus amigos ya no vuelven a salir a escena. Además, esta intervención tan dilatada de tres capítulos (sólo comparable en extensión a la de los caps. 12-14) carece de estructura dialógica: ha desaparecido el "vosotros" dirigido con anterioridad a los tres amigos; y no escuchamos a Job defenderse de las acusaciones y denostaciones de éstos. Se ha olvidado de ellos y de sus patéticas e interesadas palabras. Nuestro hombre se ha replegado de momento sobre sí mismo; parece que se ha quedado a solas con la esperanza de que su dios haga acto de presencia. Sólo puede apelar al cielo, ya que la tierra le hurta todo consuelo. Ya lo había dicho en un alarde de religiosidad: «Pero yo sé que vive mi Defensor... Sí, seré yo quien lo contemple» (19,25.27).

Por otra parte, los caps. 29-31 ponen de manifiesto una estructura general y unas peculiaridades formales que se sustraen al calificativo de diálogo. El cap. 29 mira hacia el *pasado*; el cap. 30 insiste en el amargo *presente* ya diseñado en capítulos anteriores; y el cap. 31

apunta hacia el *futuro*. En un puñado de versos queda concentrada la vida de Job y la espera de un desenlace. En este sentido, cabría resaltar una analogía entre el cap. 29 y el cap. 3. Ambos dan inicio a un diálogo y en ambos se oye exclusivamente la voz de Job, con la peculiaridad de que en el cap. 3 aparece también un esquema temporal tripartito, aunque con un orden distinto: pasado, futuro, presente.

Desde esta perspectiva, es probable que los caps. 29-31 estén en función de la intervención de Yahvé en los caps. 38-41, y que constituyan la apertura de un nuevo (y definitivo) diálogo. Sin embargo, parece exagerada la afirmación de Ravasi de que el autor de los poemas concibió los caps. 29-31.38-41 desde el esquema de los salmos de súplica. Ningún *elemento formal* de este tipo de salmos aparece en dichos capítulos. Para buscar esa relación no hay otro camino que basarse en el *contenido*, en el que efectivamente pueden espigarse ciertos elementos lamentatorios. Pero sólo eso. Aparte de que no hay seguridad de que un mismo autor compusiera los caps. 29-31 y la intervención final de Yahvé.

Quejas y apología de Job (caps. 29-31)

Los días de antaño (cap. 29)

29 **1 Prosiguió Job entonando sus versos. Dijo así:**

2 ¡Si pudiera recuperar el tiempo pasado*,
los días en que *Eloah* me protegía,
3 cuando su lámpara brillaba sobre mi cabeza
y a su luz caminaba entre tinieblas!
4 Tal como era en los días de mi *juventud**
cuando *Eloah velaba sobre* mi tienda,
5 cuando aún Shaddai me acompañaba*
y todos mis hijos* me rodeaban;
6 cuando bañaba mis pies* en leche*
y la roca* *me* destilaba arroyos de aceite.

7 *Cuando* salía a la puerta* de la villa
o instalaba mi asiento en la plaza,

8 los jóvenes, al verme, se apartaban,
los ancianos se ponían de pie*.
9 Los notables dejaban de hablar
y ponían la mano* en su boca;
10 *enmudecía** la voz de los jefes,
se pegaba su lengua al paladar.
21 Me escuchaban expectantes,
en silencio, para oír mi consejo.
11 Quien me *escuchaba* me felicitaba,
quien me veía* se ponía de mi parte*.
22b Gota a gota sorbían mis palabras*;
23 me esperaban como a la *lluvia*,
su boca se abría a la lluvia tardía.
22a Si me callaba, nadie replicaba;
24 si les sonreía, apenas lo creían;
de mi rostro no perdían* un gesto de favor*.
25 Marcaba* *su* camino y *me ponía a la cabeza*,
como rey instalado entre *la tropa*
[*como quien conduce a gente afligida*]*.

12 *Ponía a salvo* al pobre en apuros,
al huérfano y al privado de ayuda.
13 El *menesteroso* me bendecía,
a *la viuda** devolvía la alegría.
14 La justicia era la ropa que vestía,
el derecho, mi manto y mi turbante.
15 Yo era ojos para el ciego,
yo era pies para el cojo,
16 yo era padre de los pobres,
*Defendía** *el pleito* del desconocido.
17 Le rompía *las mandíbulas* al inicuo,
le arrancaba la presa de los dientes.

18 Me decía: «Moriré en mi nido;
multiplicaré mis días como *la arena**,
19 con mis raíces a merced del agua,
con el rocío durmiendo en mis ramas.

[20] *Mi dignidad se irá renovando,*
mi arco afianzándose en mi mano.

Observaciones textuales

V. 2 «el tiempo pasado», lit. «las lunas [meses] de antaño».

V. 4 «de mi juventud». Otros traducen «de mi otoño». Otra traducción posible conservando TM: «con la intimidad de Eloah sobre mi tienda».

V. 5 (a) «me acompañaba», lit. «conmigo». Griego traduce este hemistiquio «cuando yo era muy boscoso», e.d. «cuando era muy fecundo»).

(b) «mis hijos», lit. «mis jóvenes».

V. 6 (a) «mis pies», lit. «mis pasos»; de ahí griego «mis caminos».

(b) «leche» corr.; hebreo «odio».

(c) «la roca»; griego «la montaña»).

V. 7 «puerta»; griego «[la] mañana»).

V. 8 «se ponían de pie», lit. «se levantaban [y] se quedaban de pie» (formulación asindética). El griego unifica ambos verbos.

V. 9 «mano»; el griego «dedo» reproduce la señal de guardar silencio.

V. 10 «enmudecía», lit. «se ocultaba».

V. 11 (a) «Quien me oía... quien me veía», lit. «La oreja que me oía... el ojo que me veía»).

(b) «se ponía de mi parte», lit. «daba testimonio de mí»; griego «me evitaba».

V. 22b Lit. «mi palabra caía sobre ellos como gotas».

V. 24 (a) «no perdían», lit. «no dejaban caer».

(b) «gesto de favor», lit. «la luz de mi rostro».

V. 25 (a) «marcaba», lit. «elegía».

(b) Texto dudoso. Hebreo dice: «como quien conduce a afligidos», que encaja en el contexto. Otros cambian ligeramente el hebr.: «por donde los guiaba se dejaban conducir». De todos modos, quizá se trate de una glosa.

V. 13 «a la viuda», lit. «al corazón de la viuda».

V. 16 «defendía», lit. «examinaba», «investigaba».

V. 18 «como la arena». Griego y Vulgata hacen referencia a la palmera. Otros: «como el ave Fénix» (tradición rabínica).

¿Es el ejercicio de la añoranza una pérdida de tiempo o quizá un frustrante ensimismamiento? ¿Responde a una psicología inmadura el afincamiento de la psique en la relajada memoria del tiempo pasado? Éstas y otras acusaciones parecidas se han vertido injustamente sobre la personalidad de Job. Estas muestras de psicologismo elemental deben dejar paso a lo que constituye la estructura de un drama, que implica necesariamente la contraposición entre lo que fue y

lo que es. Y estamos, querámoslo o no, ante un drama, que no puede obviar el recurso a la contraposición, de la que brota con naturalidad el elemento dramático. ¿Pero cualquier tiempo pasado fue mejor? El lector sabe que no; sabe que al final Job descubrirá el verdadero rostro de su dios, que estaba velado por la cerca de seguridad que le proporcionaban sus bienes materiales.

La voz del cap. 29 va desgranando paulatinamente, verso a verso, las apretadas vivencias del pasado de la vida de Job. En los vv. 2-6 oímos afirmaciones de tipo genérico; pero, a partir del v. 7, vemos a nuestro hombre ocupando el escenario y dedicado a su papel de honrado ciudadano. Los vv. 2-6 están teñidos de una indisimulada amargura, que va contagiando el ánimo del lector (que ha leído hasta aquí el libro) a medida que los versos avanzan, poniendo al descubierto un alto ejemplo de honradez cívica.

El término hebreo traducido por el verbo «entonar» en el v. 1 es en realidad un sustantivo. Su significado es difícil de precisar, pues vale por «proverbio» (Pr 10,1; 26,7.9), «refrán» (Dt 28,37; 1 S 24,14; Ez 12,22s), «parábola» (Ez 17,2; 24,3), «sátira» (Mi 2,4; Ha 2,6) e incluso «canción» (Si 44,5). La longitud no entra en consideración, no condiciona el significado del término, pues una pieza literaria de amplias dimensiones puede ser considerada como tal (véase alguno de los textos citados). En el caso que nos ocupa de 29,1 parece no encajar ninguno de los significados propuestos arriba. Si concedemos que el término en cuestión deriva de la raíz verbal que significa «tener poder», significaría «palabra poderosa», es decir, palabra que se impone por sí misma. Pero es más probable que derive une raíz que denota «componer», «recitar», «declamar». En este caso, el término de 29,1 significaría «recitación», o simplemente «relato» (poético). Es la exposición que hace Job de su historia personal, una autobiografía modélica. Para argumentar esta afirmación, podríamos recurrir a Sal 78, donde la historia de Israel es definida con este término.

El vocablo al que nos referimos sólo aparece en el libro de Job en otras dos ocasiones: 13,12 y 27,1. Y sorprende que la introducción del cap. 27 se abra con una frase idéntica a la de 29,1. Tal hecho literario levanta la sospecha de que el conjunto de los caps. 29-31 no es original. Su autor habría observado que el final de los ciclos de dis-

cursos no ofrecía una solución satisfactoria a la autorreivindicación de Job. Era necesario que éste rechazase formalmente, bajo juramento, las acusaciones vertidas por sus amigos, como si se hallase ante un tribunal (función, sobre todo, del cap. 31). Para presentar esta extensa intervención de Job, el autor recurriría a la fórmula introductoria que más cerca tenía: 27,1. Por otra parte, los datos de la vida de Job que nos ofrecen los vv. 7-17.21-25, desconocidos hasta el momento, alentarían la sospecha de la inautenticidad de los caps. 29-31. Es posible que así sea. Pero entonces, dada la relación existente entre los caps. 29-31 y los discursos de Yahvé (caps. 38ss), habría que conceder que tampoco éstos formaban parte original del libro, y que la obra primitiva terminaba con el cap. 28 y el final en prosa. Y es difícil, por no decir imposible, demostrar esto.

La condicional inicial («Si pudiera...») puede traducirse legítimamente por un optativo o exclamación de deseo: «Ojalá pudiera...». En cualquier caso, es evidente que Job, como todo ser sometido al tiempo, no puede «recuperar el tiempo pasado». La expresión «tiempo pasado» traduce libremente un original «lunas de antaño», que hace juego con los "días" mencionados a continuación: meses y días, diríamos.

La protección divina, el cuidado que mostraba Eloah por su siervo, es la base que sustenta esa añoranza de Job. El verbo hebreo traducido por «proteger» significa también «guardar/cuidar», o bien «observar/vigilar». Con el hombre como sujeto, es frecuente en la expresión «guardar los mandamientos» o fórmulas similares (Ex 15,26; Lv 18,5; Dt 10,13; 1 S 13,13; 1 R 11,10; 2 R 17,19; Jr 16,11; Ez 18,21; Am 2,4; etc.). En ocasiones, el sujeto es Yahvé, y el ser humano, el objeto de su cuidado, como en el texto que nos ocupa. Y es obligado decir que nos hallamos ante una de las fórmulas más genuinas de la fe y la piedad israelitas (Sal 12,8; 41,3; 116,6; 121,5.7-8; 145,20; 146,9). Sin embargo, en el momento del sufrimiento y la confusión concomitante, Job consideró perniciosa la (supuesta) protección divina:

> Metes en cepos mis pies,
> *vigilas* todos mis pasos,
> rastreas todas mis huellas. (13,27)

Pero algo ocultaba tu mente.
seguro que estabas pendiente
de *vigilar* mis errores,
de no disculpar mis faltas. (10,13-14)

En la angustiosa situación de Job, provocada según él por un Yahvé atacado de irracionalidad, poco consuelo le proporcionaba la protección divina, pues, más que de protección, se trataba de vigilancia maliciosa. Hasta cierto punto, su dios se estaba portando con él peor que el Satán, pues éste recibió de Yahvé la orden de «proteger [= vigilar] su vida» (2,6), y la cumplió. Yahvé, sin embargo, iba poco a poco deteriorando la mente de Job, hasta el punto de obligarle a desearse la muerte.

El cuidado que antaño dispensaba Eloah a Job se formula mediante el tradicional símbolo de la luz (v. 3). El término hebreo por «lámpara» (o «candil»), que es metonimia por «luz», aparece sólo otras dos veces en el libro, pero, como veremos, lo hace en una red léxica y un dinamismo simbólico que recuerdan muy de cerca nuestro texto. Por su parte, el término «luz» ha aparecido hasta el momento en quince ocasiones. Ambos simbolizan una vida en armonía, tanto familiar como social, una existencia sellada por el éxito; ambos sugieren protección, vitalidad y bienestar. En 3,16.20 el vocablo en cuestión se halla distorsionado en su núcleo simbólico. A propósito de esto, hablábamos de una "perversión estética" por parte de Job, perversión atizada por su incomprensible sufrimiento (véase Víctor Morla, *Job 1-28*, Desclée De Brouwer, 2007). En 29,3, sin embargo, tanto la lámpara como la luz despliegan los rasgos simbólicos habituales en la Biblia hebrea. Hay dos textos en Job que se avienen perfectamente a 29,3:

La *luz* de los malvados se apaga,
el fuego de su hogar ya no brilla;
en su tienda se extingue la *luz*,
la *lámpara* que lo alumbra se apaga. (18,5-6)

¿Cuántas veces se apaga la *lámpara* del malvado,
o se abate sobre él la desgracia? (21,17)

El primer texto está puesto en boca de Bildad; el segundo lo pronuncia Job. El amigo propone teología convencional; la pregunta de Job rebosa incredulidad y sarcasmo.

Evidentemente, la situación ha cambiado. La memoria dolorida de Job evoca el tiempo pasado: «cuando su lámpara brillaba sobre mi cabeza / y a su luz caminaba en tinieblas». La luz de Yahvé le iluminaba la senda de la vida desde lo alto («sobre mi cabeza»). A continuación, el tono elegíaco rompe bruscamente la serenidad que el v. 2 (aislado) infunde en el lector: «Tal como era en los días de mi juventud...». Está claro que Job no puede «recuperar el tiempo pasado» (v. 2).

Hagamos un inciso para aclarar la traducción ofrecida en el v. 4a, concretamente la relativa al término «juventud». El hebreo usa un vocablo traducido habitualmente por «otoño», tal como puede comprobarse en muchas versiones vernáculas. Quienes traducen así explican «otoño» como la estación de los frutos, de la plenitud; una señal de la prosperidad de Job. Sin embargo, persiste la duda, pues el término en cuestión significa también «invierno». Por otra parte, en algunas lenguas semíticas la raíz verbal de la que deriva significa «ser tempranero», «ser joven». ¿De dónde puede provenir la confusión entre lo juvenil/tempranero y el otoño/madurez? Es probable que haya que buscarla en el cambio del calendario israelita, cuando el inicio del año pasó de primavera a otoño. Sea lo que sea, hay muchos intérpretes que ofrecen también una traducción relacionada con la lozanía juvenil.

La mención de la protección divina y de la luz en 29,2b-3 nos pone directamente en contacto con una joya religiosa de la literatura bíblica:

> Que Yahvé te *bendiga* y te *guarde* [= vigile];
> que *ilumine* Yahvé su rostro sobre ti
> y te sea propicio;
> que Yahvé te muestre su rostro
> y te conceda la paz. (Nm 6,24-26)

Esta bendición se hacía palpable en «el tiempo pasado» de Job. Ya le había dicho cínicamente el Satán a Yahvé: «¿Crees que Job teme a Elohim por nada? ¿No ves que le has rodeado de *protección* a él, a su casa y a todas sus posesiones? *Has bendecido* sus actividades...» (1,9-10).

Conviene que nos detengamos un momento para justificar la traducción «cuando Eloah velaba sobre mi tienda» (v. 4b). El texto hebreo dice: «en la intimidad de Eloah sobre mi tienda». Aquí «intimidad» responde a un infinitivo hebreo («tener confidencias», «intimar», cf. Si 8,17; 9.3.14; 42,12). Su sentido cuadra perfectamente con el contexto significativo de los versos que estamos comentando. Sin embargo, el citado verbo no se construye con la preposición «sobre». De ahí que, con numerosos intérpretes, leamos otro verbo, que con la mencionada preposición significa «velar sobre» o «proteger» (véase Ex 33,22; 40,3; 1 R 8,7; 1 Cro 28,18). Es la imagen de los querubines que cubrían con sus alas el propiciatorio del Arca (Ex 25,20; 37,9). Yahvé protegía así a Job.

Decíamos que la protección divina se cernía continuamente sobre la «tienda» de Job (v. 4b). Este término implica en la literatura bíblica un tejido de importantes connotaciones, que pueden concentrarse en los conceptos de "seguridad", "heredad" y "prosperidad" familiares (véase Is 38,12; Jr 10,20; Job 5,24; 8,22; 18,6; 19,12; 20,26; 21,28; 22,23; 31,31; Pr 14,11; Sal 52,7; 91,10). Puede incluso tener significado político (Is 16,5; 54,2; Sal 78,67) y religioso (Sal 15,1; 27,6; 61,5; Lm 2,4). Tres textos de Job pueden ayudarnos en esta línea:

> Disfrutarás de la paz de tu *tienda*,
> visitarás tu propiedad y estará todo en orden. (5,24)
>
> En su *tienda* [del malvado] se extingue la luz,
> la lámpara que lo alumbra se apaga. (18,6)
>
> 6 Sabed bien que Eloah me ha hecho daño...
> 12 Llegan sus tropas en masa,
> van haciendo camino en mi busca,
> acampan en torno a mi *tienda*. (19,6.12)

Estos versos iluminan la existencia de Job, el agudo contraste entre el ayer y el hoy. Antaño «Eloah protegía mi *tienda*» (v. 4b); ahora (como sabemos por los capítulos precedentes), las tropas de Eloah acampan amenazadoras en torno a su *tienda*. El dios protector se ha transformado en un dios (incomprensible e injustamente) vengador.

En aquellos añorados tiempos «Shaddai me acompañaba / y todos mis hijos me rodeaban». Idílica escena que nos recuerda Sal 128,3-4:

> [3] Tus hijos, como brotes de olivo,
> en torno a tu mesa.
> [4] Con tales bienes será bendecido
> el hombre que teme a Yahvé.

El v. 6 nos habla de prosperidad y abundancia a través de las imágenes de la leche y el aceite, relativamente frecuentes en la Biblia hebrea. El aceite de la roca es mencionado en Dt 32,13 (donde también se habla de miel); de bañarse los pies en aceite (nuestro texto dice «leche») nos habla Dt 33,24. Pero basta con que recordemos Job 20,17, donde Sofar, hablando del destino del malvado, afirma: «Ya no gozará de arroyos de aceite [corr.], / de ríos de miel y requesón». De nuevo, el contraste entre el antes y el ahora.

Antes de seguir adelante, conviene dar una explicación del cambio de orden en los versos: 7-10.21.11.22b-23.22a.24-25, cambio que sin duda ya habrá advertido el lector. No hace falta ser un experto en crítica literaria para deducir que la secuencia original de los versos no proporciona coherencia lineal al conjunto, sobre todo porque los vv. 18-20, con la introducción «Me decía...» y su tono levemente melancólico, como el del inicio (vv. 1-6), parece a todas luces la reflexión final, que además contrasta fuertemente con la irrupción de «Ahora, en cambio» en 30,1. La simbología real del v. 25 encaja, en cambio, perfectamente con el prestigio social de Job diseñado en los vv. 7ss, prestigio muy superior al de «ancianos», «notables» y «jefes». ¡Job era como un rey! Hemos redistribuido además el orden de los hemistiquios del v. 22 porque así parece exigirlo la agrupación de imágenes líquidas («gota», «lluvia»; vv. 22b-23) y la contigüidad del contraste entre «Si me callaba» y «Si les sonreía» (vv. 22a. 24a). Por su parte, el v. 11 parece la secuencia del v. 21, pues en ambos aparece el verbo «oír» o «escuchar».

Prosigue el poema con datos desconocidos hasta el momento, relativos a la vida social de Job (vv. 7-17.21-25). En este ramillete de versos contemplamos el prestigio que rodeaba a nuestro hombre y la admiración y el respeto que despertaba en sus paisanos.

Por vez primera a lo largo del libro, el v. 7 nos muestra a Job haciendo vida social. El perfecto paralelismo sinonímico del verso redondea su significado y transmite cierta serenidad al lector. La puerta de las ciudades solía ser un lugar de relaciones sociales y comerciales (véase Gn 19,1; Rut 4,11; 2 R 7,1; Pr 24,7; 31,23) y donde, entre otras cosas, solía administrarse antiguamente justicia (véase 2 S 15,2; Am 5,10.12.15; Job 5,4; 31,21; Sal 127,5). Como ocurre en la actualidad, también entonces las plazas de las ciudades eran auténticos foros, lugares concurridos donde la gente intercambiaba opiniones, se manifestaba o era convocada para determinados actos públicos (Jc 19,15; Ne 8,1ss; Est 6,9; Pr 1,20; Am 5,16; Za 8,4).

El v. 8 reproduce una bella escena costumbrista; nos ofrece casi un retrato. Ante la presencia de un personaje notable, los niños suelen retirarse en señal de recelo, especialmente si no lo conocen; los ancianos, en cambio, se ponen de pie como signo de educación y respeto. Hablar de los dos polos de la edad (jóvenes y ancianos) equivale a incluir entre ambos a toda la gama de edades: todo quisque, diríamos. Pero no sólo la edad provecta se rendía ante la prestancia social de Job; hasta notables y jefes enmudecían ante él (vv. 9-10). El vocablo hebreo por «notables» suele ser traducido por «príncipes», pero es éste un término que induce a error, pues aquí no se trata de príncipes como tales, sino de gente "principal" (socialmente hablando; véase Nm 22,15; Job 34,19), gente con prestigio, como sin duda entendió el Targum de Qumrán. El término traducido como «jefes» comparte raíz con una preposición que significa «delante» o «frente a». De ahí que el singular defina a la persona que guía o va al frente de otros. Es el título («guía» o «caudillo») que reciben David (2 S 6,21; cf. Is 55,4), Salomón (1 R 1,35), Jeroboán (1 R 14,7), Jehú (1 R 16,2) y el Ungido de Dn 9,25. También en la administración del Templo o del Estado se usaba este título para designar a una persona que estaba "al frente" de una función (Jr 20,1; 1 Cro 26,24; 2 Cro 31,12). Todos estos matices pueden ser aplicados a los jefes de nuestro texto de Job, sin poder precisar más.

Hay un texto en el libro de la Sabiduría que se hace eco de las ideas de 29,8ss. Merece la pena reproducirlo:

[10] Gracias a ella [la Sabiduría] obtendré honor entre la gente
y, aunque joven, el aprecio de los ancianos.
[11] Me mostraré agudo en el juicio
y seré la admiración de los poderosos.
[12] Cuando calle, esperarán;
cuando hable, prestarán atención;
si me alargo hablando,
se llevarán la mano a la boca. (Sb 8,10-12)

En su valoración de los frutos de la Sabiduría, Salomón se acerca al contenido del texto de Job. La Sabiduría proporciona buen juicio, algo que procura honorabilidad, prestigio y admiración. Como en Job 29,8ss, son mencionados los ancianos y la gente notable («poderosos»), que escuchan expectantes y atentos las palabras del sabio monarca. Se menciona también el silencio: «Cuando calle, esperarán» (Sb 8,12a); «Si me callaba, nadie replicaba» (Job 29,22a), e incluso el gesto de llevarse la mano a la boca en señal de admiración (Sb 8,12b; Job 29,9b). Aunque nuestro texto no lo diga explícitamente, Job se caracterizaba antaño por una especial dotación de sabiduría.

La expresión «pegarse la lengua al paladar» del v. 10b aparece también en Sal 137,6; Lm 4,4; Ez 3,26. El texto del salmo ofrece una alternativa nacida de una profunda piedad: si mi boca no es capaz de alabar a Jerusalén (y lo que la ciudad representa), mejor enmudecer. De impedimento para hablar informa asimismo el texto citado de Ezequiel. También nosotros usamos el giro «quedarse sin habla» cuando presenciamos u oímos algo sorprendente o inaudito. Pero opinamos que el texto más cercano al nuestro es el citado de Lamentaciones: «La lengua del niño de pecho / se pega *de sed* al paladar». Es verdad que quienes oyen a Job se quedan mudos de admiración, pero no podemos pasar por alto la mención del agua (que apaga la sed): «gota a gota sorbían mis palabras; / me esperaban como a la lluvia, / su boca se abría a la lluvia tardía» (vv. 22b-23). Reproducimos un texto en el que se relaciona la lluvia con la palabra o la enseñanza:

Que mi doctrina se derrame como *lluvia*,
caiga como rocío mi palabra,
como suave lluvia sobre la hierba verde,
como aguacero sobre el césped. (Dt 32,2)

Silencio y escucha atenta caracterizan a los oyentes de Job, hasta el punto de que, cuando éste se callaba, nadie se atrevía a replicar (v. 22a). No por miedo; seguramente porque su palabra era ponderada, atinada y definitiva. Sólo abrían la boca para felicitarle y asentir a sus palabras (v. 11).

La sonrisa de alguien transmite confianza a quien la recibe; es un gesto de favor (v. 24b; cf. Pr 16,15). Pero los oyentes de Job no podían entender que un hombre tan sabio y principal pudiera sonreírles con benevolencia e inmerecidamente: «apenas lo creían» (v. 24a).

El v. 25 recurre a la simbología regia. Es notable el contraste entre «el tiempo pasado» y el amargo presente reflejado en el cap. 3, donde el poeta elabora una simbología de la servidumbre (3,18-19; cf. 7,1-2). Algo ha cambiado radicalmente en la vida de Job. Quien ha leído los diálogos de los caps. 4-27 ya lo sabe. Pero, antes de proseguir, convendría hacer unas observaciones textuales sobre el v. 25, al tiempo que iremos ofreciendo el comentario.

El término «cabeza» no es ningún complemento, sino una aposición del sujeto implícito («yo»), y tiene valor adverbial, como si se dijese: «yo, como cabeza». (Así lo entendió la versión griega.) El vocablo hebreo por «camino» significa más bien "estilo de vida", es decir, "forma de conducirse". La traducción «instalado» no hace justicia a los matices del verbo en cuestión («alojarse», «avecindarse», «morar», «vivir»). La imagen proporcionada por este verbo puede deducirse de un término derivado que, entre otras cosas, significa «tienda», «pabellón». Es decir, el rey tiene instalada su tienda entre sus huestes, tal como lo comprendió la versión griega (lit. «ponía la tienda»). El rey no sólo dirige los pasos de su tropa; mora en medio de ella. El tercer hemistiquio del v. 25 ha traído de cabeza a todos los exegetas. Para empezar, podría ser considerado una glosa (es nuestra opinión), dado que el resto de los versos del capítulo sólo tienen dos hemistiquios. Por otra parte, el hebreo dice «como quien consuela a los afligidos», que parece no encajar significativamente en el contexto. En todo caso, armonizaría mejor con el v. 24, o con los vv. 12-13. La traducción que ofrecemosnresponde a un ligero cambio de vocalización del original.

En resumen, mediante el recurso a la simbología real, el poeta describe aquí a Job como el perfecto guía de sus conciudadanos, valía que corre pareja con su sobresaliente dotación de sabiduría.

En los versos sucesivos (12-17) las imágenes regias se completan con las judiciales. No en vano, la principal función de un rey consistía en administrar justicia, particularmente si se trataba de gente marginada, explotada o desvalida. La tipología de personas necesitadas es variopinta y tópica: pobre (vv. 12a;16a), huérfano (v. 12b), menesteroso (v. 13a), viuda (v. 13b). El v. 12 presenta en paralelismo al pobre y al huérfano. Del primero se dice que está en apuros (lit. «que pide socorro»); del segundo, que carece de ayuda. El verbo «poner(se) a salvo» denota liberación de una situación de opresión o acoso (véase Job 6,23), pero también se refiere a evitar el peligro y salvar la vida (véase Jr 51,6.45; Ez 33,5; Am 2,14.15). En el caso que nos ocupa no es fácil precisar los "apuros" en los que se halla el "pobre". ¿Acoso de los acreedores?; ¿situación límite de pobreza? Dado que el contexto es judicial, bien podría tratarse del primer supuesto. Ahora bien, si tenemos en cuenta que el hemistiquio paralelo habla sin más de falta de ayuda, cabría admitir el segundo supuesto. En cualquier caso, la atención dispensada por Job al pobre contaba con la bendición divina:

> ¡Dichoso el que cuida del débil!
> El día de la desgracia Yahvé lo *liberará*. (Sal 41,2)

Liberación por liberación

Tampoco resulta fácil discernir la categoría social del menesteroso (v. 13a), dado que la traducción del término hebreo no es segura. En efecto, el verbo en cuestión goza de un amplio abanico significativo, que va desde «perderse/extraviarse» a «desaparecer/no haber/faltar», «fracasar/malograrse» e incluso «morir». Para captar el significado preciso habrá que recurrir al contexto inmediato, concretamente a los paralelos. Si «huérfano» y «viuda» (vv. 12b.13b) constituyen una bina clásica en la categorización de las personas socialmente desahuciadas, es probable que exista una correspondencia entre «pobre en apuros» (v. 12a) y «menesteroso» (v. 13a). Los comentaristas y las principales traducciones vernáculas ofrecen versiones que giran en torno a tres posibilidades: «necesitar», «extraviarse» y «morir» (= «no estar»). A nuestro juicio, el paralelismo entre pobre y menesteroso excluye la segunda y tercera posibilidades:

pobre	huérfano
menesteroso	viuda

Una traducción alternativa de menesteroso (y fiel al hebreo) sería «fracasado», es decir, la persona que, por distintos motivos, ha perdido todo y se encuentra en el más absoluto desamparo.

De la dignidad regia (v. 25) pasamos a la dignidad jurídica: vemos a Job con "toga y birrete" (v. 14). El verbo «vestirse» tiene evidentemente valor metafórico. Alguien se puede revestir de justicia (Is 59,17; Sal 132,9), de fuerza (Is 51,9; Sal 93,1), de salvación (2 Cro 6,41). Es evidente el compromiso de Job con la justicia entre sus paisanos. Recordemos dos textos ilustrativos:

El espíritu de Yahvé *vistió* a Gedeón (Jc 6,34)
El espíritu de Elohim *vistió* a Zacarías (2 Cro 24,20)

Gedeón y Zacarías estaban dotados de una especial presencia (y fuerza) de Yahvé-Elohim en sus vidas. Otro tanto cabría decir de nuestro texto: la pasión por la justicia empapaba a Job.

El lector puede apreciar con facilidad que el v. 14 hace de bisagra entre los vv. 12-13 y los vv. 15ss. Pero sigamos con los atavíos de Job. Si el primer hemistiquio no mencionaba la "ropa" que cubría a Job, el segundo especifica: «el derecho [era] mi manto y mi turbante». El término hebreo traducido por «manto» designa una vestidura propia de gente noble o principal: sacerdotes (Ex 28,4; 29,5; 39,22ss), reyes (1 S 24,5.12; 1 Cro 15,27), príncipes y princesas (Jonatán, 1 S 18,4; Tamar, 2 S 13,18; véase Ez 26,16), Samuel (1 S 2,19; 15,27; 28,14), Esdras (Esd 9,3.5) y el propio Job (Job 1,20) y sus tres amigos (Job 2,12). En el texto que nos ocupa designa la vestimenta usada por un juez. El vocablo hebreo por «turbante», muy raro en el AT, era al parecer un tocado usado por gente notable: mujeres de Jerusalén (Is 3,23), sacerdotes (Za 3,5).

Resumiendo, Job es presentado arropado por la justicia y el derecho. Es como decir que, a primera vista, la gente descubría en él a una persona honrada, comprometida íntegramente con la justicia. Recordemos, como antítesis, las palabras de Job 19,9:

Me ha despojado de mi honra,
ha dejado mi frente sin corona.

Los vv. 15-16 retoman la tipología humana que había empezado en el v. 12: ciego, cojo, pobres, desconocido. La ceguera era un defecto que impedía a la persona que lo padecía ejercer ciertas funciones, como el sacerdocio (Lv 21,18); incluso las reses ciegas eran rechazadas como ofrendas sacrificiales (Dt 15,21; Ml 1,8). Puede ser que socialmente los ciegos estuvieran mal considerados (2 S 5,6; véase Jn 9,34); sin embargo, la legislación era estricta respecto al respeto que merecían (Lv 19,14; Dt 27,18). En el AT (bien sea en lecturas obvias o metafóricas) se recalca, sobre todo, la desorientación que padecen los ciegos debido a su minusvalía (Dt 28,29; Lm 4,14) y a la tiniebla en la que tienen que habitar (Is 29,18). También es frecuente la mención del ciego como término de comparación (Is 59,10; So 1,17). Tampoco el cojo tenía acceso al sacerdocio (Lv 21,18); igual que la ceguera, la cojera hacía a una res inadecuada para el sacrificio (Dt 15,21; Ml 1,8.13). Del cojo se recalca la torpeza al andar y la inestabilidad (véase Pr 26,7; Is 33,23; 35,6).

A pesar de estas últimas consideraciones, no puede excluirse que el ciego y el cojo de nuestro texto de Job sean símbolos de la gente impedida socialmente (cf. vv. 12-13). Respecto al ciego, numerosos textos del AT reflejan dicho valor: Is 29,18; 35,5; 42,7.16.18.19; 56,10; Jr 31,8. Podríamos citar también Sal 146,7-9:

> 7 [Yahvé] hace justicia a los oprimidos,
> da pan a los hambrientos;
> Yahvé libera a los condenados.
> 8 Yahvé abre los ojos a los *ciegos*,
> Yahvé endereza a los encorvados,
> 9 Yahvé protege al forastero,
> sostiene al huérfano y a la viuda.

Este texto merece consideración, toda vez que, como en Job 29,12-13, son mencionados el huérfano y la viuda. Es difícil que los ciegos de los que habla el salmo sean personas privadas materialmente de visión, pues el contexto parece excluir dicha interpretación. Los términos «ciegos» y «encorvados» están enmarcados por situaciones de auténtica miseria social: oprimidos, hambrientos, condenados (v. 7); forastero, huérfano, viuda (v. 9). Creemos que el peso contextual es suficiente para sugerir la lectura metafórica del v. 8.

El v. 16 ahonda en el trasfondo social del grupo de versos que estamos comentando y en la personalidad de Job como guía de sus convecinos. La expresión «padre de los pobres» implica ampliar a círculos de gente marginada una responsabilidad que se ejercía naturalmente en el seno familiar. Job se convertía así en consanguíneo social de los grupos de desheredados. El título de «padre» aplicado a quien se desvela por los marginados no es habitual en el AT, si bien se aplica al dios hebreo en Sal 68,6-7:

> 6 *Padre* de huérfanos, tutor de viudas
> es Elohim en su santa morada;
> 7 Elohim da un hogar a los desvalidos,
> abre a los cautivos la puerta de la dicha.

También en el Eclesiástico se aconseja la actitud de Job:

> 8 Escucha al pobre con atención,
> responde a su saludo con amabilidad.
> 9 Libra al oprimido del opresor
> y no tengas miedo de hacer justicia.
> 10 Sé como un *padre* para los huérfanos
> y como un marido para la viuda.
> Así serás como un hijo del Altísimo,
> y él te amará más que tu madre. (Si 4,8-10)

El ser humano puede poner en práctica una virtud que se considera divina. Quien actúa como padre de los desvalidos cuenta con la paternidad divina.

El segundo hemistiquio del v. 16 amplía el matiz forense del primero: «defendía el pleito del desconocido». El verbo hebreo por «defender» significa propiamente «investigar», «examinar». Pero el texto no quiere decir que Job estudiaba minuciosamente, sin más, el pleito del desconocido, sino que se hacía cargo de él. El gesto tenía sin duda un mérito extraordinario, toda vez que en el antiguo Israel (como en otras sociedades primitivas e incluso actuales) la gente desconocida o foránea no disfrutaba de mucha simpatía popular.

Las imágenes del v. 17 insisten en el carácter forense del conjunto 12-17, pues describen la ejecución de una sentencia favorable al des-

valido. La voracidad del opresor se manifiesta en la mención de «mandíbulas» y «dientes», así como en su comparación con una fiera (cf. «presa»). De ambos términos hebreos contamos con dos ejemplos en la Biblia hebrea:

Hay gente con *dientes* como espadas
y *mandíbulas* como cizallas,
para devorar a los humildes del país
y a los pobres de la tierra. (Pr 30,14)

Un pueblo invade mi tierra,
poderoso e incalculable:
sus *dientes* son de león,
tiene *mandíbulas* de leona. (Jl 1,6)

También en otros textos son mencionados los dientes como imagen de avidez y voracidad (Sal 3,8; 57,5; 58,7). En Sal 124,6 encontramos el término «presa», como en nuestro texto de Job:

¡Bendito Yahvé, que no nos hizo
presa de sus dientes!

El último segmento del cap. 29 (vv. 18-20) reproduce un soliloquio de Job, donde nuestro hombre calcula los resultados positivos que su noble conducta debería haber proporcionado a su futura existencia. Evidentemente, Job efectúa dichos cálculos desde la doctrina de la retribución.

Ya hemos explicado líneas arriba la conveniencia de situar los vv. 18-20 al final del capítulo. Por una parte, su tono melancólico corre parejo con el aire levemente elegíaco del comienzo (vv. 2ss). Por otra parte, el contenido, junto con la fórmula previa «Me decía», sirve de resumen conclusivo de todas las consideraciones precedentes.

El nido como imagen del hogar (o del país o *milieu* social en el que alguien desarrolla su existencia) puede rastrearse en Nm 24,21; Is 10,14; 16,2; Jr 22,23 (verbo); 49,16; Ha 2,9. Pero sería suficiente con leer Pr 27,8:

Como pájaro errante lejos de su *nido*,
el hombre errante lejos de su lugar.

Hay autores que, en lugar de «mi nido», leen «mi vejez». Pero el cambio de consonantes que habría que efectuar en el texto hebreo difícilmente puede ser justificado. Sin duda, el extraño uso de la preposición hebrea «con» (que hemos traducido «en») ha inducido a algunos a efectuar la mencionada corrección textual. No obstante, dicha preposición puede equivaler a «junto a» (latín *apud*) con el sentido indiferenciado de «en» (véase Gn 25,11; 35,4; Sal 120,5).

Otra cuestión debatida es la versión del v. 18b: «multiplicaré mis días como la arena», que muchos traducen: «multiplicaré mis días como el [ave] Fénix». El texto hebreo es claro: «como la arena». Sin embargo, la versión griega y Vulgata leyeron «palmera», aunque no está clara la razón. Dado que el término griego por «palmera» (φοῖνιξ = *foinix*) fue usado como nombre del ave Fénix de la mitología, los rabinos de Nehardea (Babilonia; véase *Sanedrín*, 108b) vocalizaron el hebreo *ḥôl* como *ḥûl*, con el sentido de Fénix. Creemos, sin embargo, que el recurso al ave Fénix es caprichoso. Job está pensando en que su justicia le procurará una larga vida, a tenor de la retribución divina. El vocablo «arena» como término de comparación es relativamente abundante en la Biblia hebrea. Se aplica a la descendencia patriarcal, numerosa como la arena de la playa (Gn 22,17; véase 32,13). Idéntica fórmula con la mención de la playa se usa para describir una tropa de soldados bien nutrida (Jos 11,4; 1 S 13,5) o un pueblo numeroso (1 R 4,20 [corr.]); también se utiliza hablando de animales: camellos (Jc 7,12). A veces la fórmula se reduce a «como [la] arena del mar»: grano abundante (Gn 41,49), aves (Sal 78,27); un pueblo numeroso (Is 10,22; Os 2,1). Incluso puede aparecer simplemente «como la arena» (Is 48,19; Ha 1,9). De todos estos ejemplos puede inferirse que, en la Biblia hebrea, la comparación nunca se aplica a «días», como en nuestro texto de Job. Tal ausencia no impide, sin embargo, defender la legitimidad de su uso. Hay autores que, basándose en dicha ausencia, justifican la sustitución de «arena» por «Fénix». ¿Pero se puede poner reparos al estilo de un poeta que escribe en una lengua que desgraciadamente no conocemos bien? ¿Falta de sensibilidad poética o fatuidad?

En cualquier caso, conviene llamar la atención de un hecho: en el AT, el elemento comparativo «como [la] arena» suele ir acompañado del verbo «ser numeroso», o en conjugación causativa «multiplicar»

(respectivamente Sal 139,18 y Gn 22,17). Pues bien, también nuestro texto de Job reproduce la forma causativa. Se trata de un indicio que apoya la traducción «arena» en 29,18b.

La imagen de las raíces a la vera del agua es conocida por su obligada referencia a Sal 1,3, donde el hombre justo es comparado a un «árbol plantado entre acequias». Aparte del referente del agua, ambos textos tienen en común una resolución: explícita en el salmo; implícita en Job. El primero habla de una fronda perdurable; nuestro texto, sin embargo, aun implicando la permanencia en el tiempo, ésta sólo puede deducirse por el contexto previo: «multiplicaré mis días». Se advierte otro punto de contacto en el léxico vegetal: «follaje» (Sal 1,3b) y «ramas» (Job 29,19b). La diferencia entre ambos textos se manifiesta sobre todo en la aplicación de las imágenes. Mientras el salmo describe los maduros y continuos frutos del hombre honrado, Job 29,19 insiste en una vida dilatada, apoyada también en la poética presencia del verbo «dormir», «pernoctar». Nunca faltan el rocío y la frescura a la "planta-Job", pues son huéspedes habituales de sus ramas. Job se imagina a sí mismo como una planta que amanece fresca, tersa y perlada de rocío. En el fondo, sin embargo, ambos textos se hallan sustentados por la doctrina de la retribución: una existencia éticamente fructífera en el salmo; una vida siempre fresca en Job.

Jr 17,8 es más cercano a Sal 1,3, aunque amplía dimensiones e imágenes:

> Bendito quien se fía de Yahvé,
> pues no defraudará su confianza.
> Es como *árbol plantado*
> a la vera del agua,
> que enraíza junto a la corriente.
> No temerá cuando llegue el calor,
> su *follaje* estará frondoso;
> en año de sequía no se inquieta
> ni deja de dar fruto.

El equilibrio de los hemistiquios en Job 29,19 es casi perfecto: las *raíces* reciben vida del *agua* (a); el *rocío* mantiene frescas las *ramas* (b), con el delicado intercambio de elementos: raíces-agua; rocío-ramas.

Quizá por su carácter misterioso (véase Job 38,28; Pr 3,20) y su inesperada presencia, el rocío tuvo que sorprender necesariamente al hombre primitivo. En la Biblia aparece casi siempre en textos poéticos. En ocasiones se menciona su cualidad natural (Dt 33,13; Jc 6,37ss; 2 S 1,21; 1 R 17,1; Ag 1,10; Za 8,12); incluso es identificado con la lluvia (Gn 27,28.39; Dt 33,28). Su valor de imagen reside en su frescor y su capacidad de empapar y fecundar la tierra (Is 18,4; 26,19). Así, en determinados textos es concebido como bendición de Yahvé (Ex 16,13; Nm 11,9; Sal 133,3) o como favor del rey (Pr 19,12). La eficacia de la palabra es comparada con la función fecundante del rocío en la tierra (Dt 32,2). Curiosamente, sólo Oseas concibe el rocío desde la faceta negativa de su transitoriedad: el amor de Israel es como rocío matinal que pasa (6,4; 13,3).

Tras estas consideraciones podremos captar mejor la imagen del rocío en Job 29,19b.

El v. 20 habla de novedad y renovación. La idea responde sin duda a la mención del agua y a las imágenes vegetales previas. La persistente humedad proporciona una presencia de la vida continuamente *renovada*. Ahora bien, el v. 20 abandona el ámbito de la imagen (vv. 18-19) para centrarse *expressis verbis* en la vida del protagonista. Sorprende, sin embargo, la concatenación en paralelismo de un término con cierto valor abstracto («dignidad», «honor», «gloria») y un arma con valor simbólico («arco»). Pero veremos que no existe roce alguno entre ambos términos, en cierto modo complementarios.

El vocablo hebreo por «dignidad» deriva de una raíz que significa «ser pesado» y, por tanto, «ser importante». En el caso de Job se trataría de su "peso social", es decir, de su prestigio y reconocimiento en la comunidad (véase vv. 7ss), que él esperaba conservar hasta su muerte (v. 18). Conforme transcurrían sus días, se iría renovando (pensaba él) su dignidad. El término hebreo por «arco» tiene en la Biblia hebrea cierto uso figurado, siempre en relación con el vigor y la fuerza. La eficacia del arco en el ámbito bélico (Jos 24,12; Is 5,28; 21,15; Jr 4,29; 50,14; Ez 39,3) genera imaginativamente el poder (Jr 49,35; Os 1,5; Za 9,13; Sal 11,2) o la eficacia de una acción (2 S 1,22; Sal 11,2; 37,14). En este sentido, el AT menciona también el arco de Yahvé (Ha 3,9; Sal 7,13; Lm 2,4; 3,12).

Una lengua certera, aunque sea para el mal, es comparada a un arco:

> [1] Todos ellos son adúlteros,
> un hatajo de traidores
> [2] que tensan su lengua como un *arco*.
> Es la mentira, que no la verdad
> lo que prevalece en esta tierra. (Jr 9,1-2)

Por el contrario, así define Oseas el desatino y la ineficacia de una acción:

> [15] Yo robustecí su brazo,
> pero ellos maquinaron contra mí.
> [16] Apuntan al vacío,
> son como un *arco* destensado. (7,15-16)

Por tanto, Job pensaba que su eficacia en la vida, o bien su vigor e influencia en el ámbito social, seguirían firmes hasta la muerte: su "arco" estaría siempre tenso y presto a la acción. En tal sentido, dignidad y poder/arco se complementan mutuamente.

Con estas consideraciones termina Job la retrospectiva de su vida, el retrato de un "antes" cargado de dignidad, honradez y prestigio. Pero todo ha sido un sueño: su "arco" se ha quebrado. Lo dirá a continuación.

La angustia presente (cap. 30)

30 **[1] Ahora, en cambio, se ríen de mí**
personas más jóvenes que yo*,
a cuyos padres no habría *puesto*
***con* los perros de mi rebaño.**
[2] La fuerza de sus brazos no *me* servía*,
carentes como estaban de vigor*,
[3] **resecos por* la *escasez* y la *hambruna*.
Andaban royendo* [por] la estepa,
sombría y desolada soledad;
[4] recogían armuelle* entre matorrales
y comían raíces de retama*.

5 Expulsados de *entre* los hombres
y ahuyentados *a gritos, como* ladrones,
6 moraban en *espantosas torrenteras**,
en *oquedades de la tierra y de* las rocas,
7 lanzando *gritos* entre los *matorrales*,
apretujados bajo los espinos.
8 ¡Gente *sin honor*, incluso sin nombre*;
expulsada *a golpes** del país!
9 [Ahora, en cambio,] me hacen coplas*,
soy tema de sus habladurías.
10 Se alejan de mí *con asco*,
escupen sin reparo *cuando me ven*.

11 Ha soltado mi rienda *dispuesto a humillarme*,
y ellos se desenfrenan al verme.
12 A *la derecha* se alza *su prole**:
*[*ponen trabas a mis pies*]
preparan contra mí sus caminos:
13 *deshacen* mi sendero**,
colaboran en mi *infortunio*,
nadie se lo *impide*;
14 como por brecha abierta penetran,
en remolino, como tormenta*.
15 Terrores se vuelven contra mí,
mi dignidad es arrebatada como por el viento;
mi seguridad* se disipa como nube.
16 [Ahora, en cambio,] mi vida* se diluye,
me *atenazarán* días de aflicción.
17 De noche perfora mis huesos*,
no descansan los que me corroen*.
18 Agarra* mi ropa *con todas sus fuerzas*,
me aprieta como el cuello* de mi túnica.
19 Me arroja en el barro,
parezco polvo y ceniza.

20 Te pido auxilio y no respondes,
me presento y no *te fijas* en mí*.

21 Te has vuelto cruel conmigo,
me atacas con tu *mano poderosa*.
22 Me *elevas* sobre el viento y me haces cabalgar,
sacudido a merced del huracán.
23 Bien sé que me devuelves a la muerte,
al lugar donde se citan *todos* los vivientes.
24 *¿*Pero* no *se tiende la mano en la desgracia**
cuando alguien angustiado pide *ayuda**?
25 ¿No lloré con quien vivía en apuros*?,
¿no mostraba piedad* por el pobre?

26 Esperaba la dicha, *se presentó* el fracaso;
aguardaba la luz, llegó la oscuridad.
27 Me hierven las entrañas sin parar,
me esperan días de *aflicción*.
28 Voy *caminando sombrío**, sin sol;
de pie, en la asamblea, pido auxilio.
29 Me he vuelto hermano de chacales,
vivo en compañía de avestruces*.
30 *La piel que me cubre está ennegrecida*,
mis huesos, consumidos por la fiebre.
31 Mi arpa es instrumento para duelo,
mi flauta acompaña a plañideros.

Observaciones textuales

V. 1 Lit. «más pequeños que yo en cuanto a días».
V. 2 (a) «no me servía», lit. «¿por qué para mí?».
(b) Lit. «en ellos había desaparecido el vigor».
V. 3 (a) Verso difícil de traducir por la parquedad de los términos que la componen.
(b) «royendo». El verbo tiene el doble sentido de «roer» (cf. Job 30,17) y «huir» (arameo y siríaco). Así, Vulgata dice «roían» y griego «huían».
V. 4 (a) «armuelle» (o «bledo»); traducción dudosa. Parece que se trataba de plantas salitrosas. La mayor parte de los intérpretes adoptan esta lectura.
(b) «retama» (la raíz hebrea perdura en castellano). Otros prefieren «enebro» o «espino».
V. 6 «espantosas torrenteras», lit. «en el espanto de las torrenteras», expresión con valor superlativo. Otros: «en zonas escarpadas».
V. 8 (a) «gente sin honor», lit. «hijos de un necio».
(b) «expulsados a golpes»; traducción dudosa.

V. 9 «me hacen coplas», lit. «soy [objeto de] su canción».

V. 12 (a) «su prole», con griego y Vulgata.

(b) Este hemistiquio parece una glosa. Por una parte alarga en exceso el verso; por otra, se repite una palabra con la que termina el verso anterior (ditografía).

V. 13 (a) «deshacen» (u «obstruyen»); lit. «derriban».

(b) «mi sendero»; otras versiones antiguas leen plural.

V. 14 Hemistiquio de traducción dudosa.

V. 15 «mi seguridad», o bien «mi bienestar». Griego y Vulgata traducen lit. «mi salvación».

V. 16 «mi vida» (el término hebreo denota el yo personal). Griego y Vulgata literales: «mi alma».

V. 17 (a) «mis huesos» equivale a «mi cuerpo».

(b) «los que me corroen», también Vulgata. Otros interpretan el término hebreo como «venas» (= «pulso») o «nervios» (según griego).

V. 18 (a) «Agarra», corrección; hebreo dice lit. «se disfraza», «se distorsiona».

(b) «como el cuello» (con griego y Vulgata); otros traducen «por el cuello» o «con el cuello».

V. 20 «me presento... [no] te fijas». La negación no está contemplada en hebreo (sí en la Vulgata), salvo en un manuscrito.

V. 24 (a) Texto corrompido, de cuya traducción se ofrecen distintas alternativas. Dado que el término traducido por «desgracia» significa sobre todo «ruina», algunos traducen: «¿No extiende su mano el que está sepultado entre ruinas?».

(b) «en la desgracia»; otros prefieren «al hundirse».

(c) «pide ayuda» (traducción dudosa). Hebreo incomprensible.

V. 25 (a) «vivía en apuros», lit. «tenía día(s) duro(s)».

(b) «mostraba piedad», lit. «se entristecía mi espíritu», o mejor «me entristecía».

V. 28 «sombrío» o «triste»; griego «llorando».

V. 29 «avestruces», lit. «hijas de avestruz», como traduce Vulgata.

La conjunción temporal «ahora», con que da inicio este poema, no sólo se contrapone temporalmente al «pasado» (29,2), sino que va cargado de un contenido que niega y destruye los logros personales descritos en el capítulo previo. Veremos que la dignidad y el "arco" de Job han acabado devaluados, si no aniquilados.

No es fácil diseñar la estructura de este poema. Un intento podría basarse en el triple «ahora» («Ahora en cambio»; vv. 1.9.16). Sin embargo, el contenido de los vv. 1-10 es monocorde: descripción del acoso y derribo sociales sufridos por nuestro personaje. Como alternativa, podríamos recurrir al modo en que se menciona a la divinidad. Pero la alocución de Job tiene presente a su dios de dos formas:

usando la tercera persona del singular (vv. 11.17-19) o dirigiéndose a él en segunda persona (vv. 20-23). Ante estas dificultades, hemos optado por el siguiente esquema: 1-10 (descripción de la crueldad social sufrida); 11-19 (descripción de la crueldad divina); 20-25 (interpelación directa a su dios, en el tono de las lamentaciones); 26-31 (reflexión final de factura elegíaca).

El v. 1 permite ya al lector un ejercicio comparativo con la situación descrita en el capítulo precedente: la dignidad de Job, así como la admiración y el respeto que despertaba entre sus paisanos, se han convertido en burla. La expresión «se ríen de mí» recuerda, en contraposición, las palabras de 29,24a: «yo les sonreía». Un agravante de la burla es la edad: «personas más jóvenes que yo» (v. 1b; véase la expresión en 32,6); la juventud es resaltada a continuación con la mención de los padres. De nuevo estamos ante otro contraste. Recordemos 29,8a: «los jóvenes, al verme, se apartaban». El silencio respetuoso ha dado paso a la rechifla.

Dice Job que no se habría dignado poner a los padres de esa caterva de jóvenes desvergonzados entre los perros de su rebaño (v. 1cd). La mayor parte de los intérpretes opina que el poeta está haciendo una valoración de esa gente por debajo de la utilidad de un perro pastor. El insulto es gravísimo en una sociedad como la israelita, pues indica un menosprecio brutal y sin reservas. En efecto, el perro era considerado un animal asqueroso (Pr 26,11), capaz de alimentarse de cadáveres (Ex 22,30; 1 R 14,11; 16,4; 21,23.24; 22,38; 2 R 9,10; Jr 15,3; Sal 68,24), que generalmente merodeaba por los aledaños de las ciudades (Sal 59,7). Considerar a alguien como un perro suponía el más despreciable de los insultos (1 S 17,43; 24,15; 2 S 3,8; 9,8; 16,9; 2 R 8,13). El calificativo de "perro" recaía también sobre los prostitutos (Dt 23,19).

Pero hay otra posible interpretación. Quizá el poeta quiera indicar que Job no habría contratado a esas personas como pastores. La expresión hebrea «poner con» podría entenderse como «poner al frente de». Sin embargo, de ser posible esta interpretación, el menosprecio no sería menor que en el anterior supuesto. En efecto, en aquella cultura, el oficio de pastor se localizaba entre las capas más

bajas de la pirámide social. Recordemos los rasgos de cuento popular que revela el tema del pastor que llega a rey (caso de David), o la elección que hace Lucas de los pastores (los más desfavorecidos socialmente) como primeros receptores del anuncio del nacimiento de Jesús (Lc 2,8-12). Job viene a decir: vaya ralea la de esos jovenzuelos que se burlan de mí; sus padres no sirven ni para pastores. De tal palo tal astilla.

Pero el poema continúa describiendo el carácter inservible de dichos personajes. El retrato que ofrece Job es espeluznante y, al mismo tiempo, carente de conmiseración. Pensemos sin más en la sentencia del v. 8a: «¡Gente villana y sin apellido!». La descripción es progresiva: carecen de vigor en los brazos (v. 2), que les priva de trabajo y les obliga a pasar hambre y a vivir al margen de la comunidad (vv. 3-4), como un colectivo marginado o socialmente no integrado. ¿Eran realmente otros tiempos?

En el v. 2 afirma Job que la ausencia de vigor de tales personas les incapacita para el trabajo. Y se trata de "vigor", no de "vejez". Es decir, en plena madurez física carecen de la fuerza que correspondería a su edad. Pero quizá la falta de vigor se deba a la marginación que estigmatiza sus vidas, a tenor de los versos siguientes. En efecto, sus cuerpos están resecos debido a la escasez (cf. Pr 28,22) y a la hambruna (v. 3a). A continuación comentará el poeta las causas que han provocado tal situación.

Los vv. 3b-7 sitúan al lector en los aledaños del mundo civilizado: la «estepa» o «paramera». El término hebreo correspondiente, de uso exclusivamente poético, suele aparecer en contextos relativos a la tradición del desierto (Jr 2,6; Sal 78,17; 105,41). Básicamente contrasta con las zonas bien regadas y tachonadas de vegetación (cf. Is 35,1; 41,18), que posibilitan los asentamientos humanos (cf. Sal 107,35). Desde este punto de vista, es lógica la aplicación del término al panorama de una ciudad o un país tras una derrota militar (cf. Jr 50,12; 51,43; So 2,13). El vocablo al que nos referimos está relacionado básicamente con la ausencia de agua y con la sed (Ez 19,13; cf. Sal 63,2; Job 24,19), con un terreno donde las plantas crecen «sin apariencia» (cf. Is 53,2). Dos textos nos ayudarán a comprender mejor lo que estamos diciendo:

No dijeron: ¿Dónde está Yahvé,
que nos subió desde Egipto,
nos condujo por el desierto,
la estepa y la paramera,
por *tierra seca* y sombría,
una tierra intransitada
en la que nadie se asienta? (Jr 2,6)

33 Él [Yahvé] cambia los ríos en desierto,
en puro sequedal los manantiales,
34 la tierra fértil en salinas,
cuando obran el mal sus habitantes.
35 Pero cambia el desierto en estanque,
la *árida tierra* en manantial;
36 asienta allí a los hambrientos,
para que funden ciudades y las habiten. (Sal 107,33-36)

La estepa se caracteriza, pues, por la ausencia de agua, su naturaleza lóbrega y sombría y la ausencia del elemento humano, amén de una trágica consecuencia: el hambre. En la tradición bíblica equivale prácticamente a una maldición.

Si retomamos ahora el texto de Job y lo leemos desde este contexto literario, podremos descubrir las connotaciones que quiere resaltar el poeta. No es de extrañar que, según el verso que estamos comentando, los desgraciados moradores de esas latitudes se dediquen a "roer la estepa" (30,3b). ¿Pero qué sentido tiene esta expresión?

El v. 3b ha atormentado siempre a los exegetas. De entrada, parece corto: sólo dos términos en hebreo. Por otra parte, la expresión "roer la estepa" parece extravagante, pues carece de un sentido claro. De ahí que algunos comentaristas sospechen que se ha perdido un término delante de «estepa». En todo caso, cabría pensar en «tierra» (cf. Jr 2,6) con la consiguiente traducción: «royendo una tierra reseca». La expresión resulta sumamente apropiada en el contexto, pues podemos imaginarnos a los personajes marginados mencionados por el poeta como un rebaño de ovejas que sustrae con dificultad a la estepa los escasos y semisecos brotes de hierba que produce. Decimos que es apropiada en el contexto porque en el v. 1d ha sido mencionado un rebaño.

El v. 3c («sombría y desolada soledad») también presenta ciertas dificultades textuales, concretamente el término correspondiente a «sombría». En cualquier caso, parece evidente que se trata de una aposición del vocablo precedente, como si el poeta quisiera explicar: «la estepa, [es decir] sombría y desolada soledad». La elección del adjetivo «sombrío» no es arbitraria, pues, aparte de su significado básico de «oscuridad», la estepa es descrita como un paraje tenebroso en Jr 2,6: «tierra seca y sombría» (lit. «tierra seca y sombra de muerte»). Si, basándonos en este texto, retrocedemos ahora a Job 30,3, habremos de convenir en que la estepa, el hábitat descrito en este verso, se define por su carácter tenebroso y misterioso, por el desamparo más absoluto y por los peligros que en él acechan. Algo parecido al Caos y al Seol, a un enclave donde un ser humano normal nunca habitaría.

El v. 4 insiste en la descripción del v. 3bc. Se precisa ahora la frase «royendo [por] la estepa»: recogían armuelle y comían raíces de retama. Muchos autores cambian «comían» por «para calentarse», aduciendo que las raíces de retama no son comestibles, sino alimento del ganado. Sin embargo, no advierten que el poeta está describiendo una situación de inedia extrema y que previamente («royendo...») ha comparado prácticamente con animales a esos moradores de la estepa. No conviene olvidar, al respecto, dos datos. El Talmud (*Qiddushin* 66a) menciona el armuelle como comida de la gente humilde. Por otra parte, de los pitagóricos pobres se decía: «comían (lit. ramoneaban) cosas saladas y recogían cosas malas como éstas». Los moradores de la estepa descritos en el texto que comentamos viven como animales, padeciendo una miseria extrema y morando en lugares inhóspitos, como se nos dirá a continuación.

Según el v. 5, los extraños personajes que nos ocupan no habían optado voluntariamente por ese tipo de vida esteparia. En realidad, las circunstancias que rodeaban su existencia eran fruto de una marginación consciente por parte de los moradores de los poblados: «expulsados... ahuyentados a gritos». La comparación con los ladrones puede tener dos sentidos. Eran ahuyentados *como* se hace con los ladrones, o eran ahuyentados *porque*, para evadirse de su situación de escasez y hambruna (cf. v. 3a), se dedicaban a robar en las zonas habitadas, como suelen hacer las alimañas. En cualquier caso,

queda resaltada con extrema crudeza la desconfianza y la mala disposición de la gente "civilizada" hacia gente extraña que podría perturbar eventualmente el "orden" social. ¿Qué hacemos actualmente con inmigrantes y gitanos?

La exclusión social impelía a aquellos personajes a morar alejados de los centros urbanos, a vivir como fieras: «en espantosas torrenteras, en oquedades de la tierra y de las rocas». La descripción nos conduce a las zonas de wadis que rodean algunos poblados. Las torrenteras, barrancas o ramblas son causadas por la erosión pluvial, que durante milenios ha ido excavándolas y ahondándolas, formando altos cantiles terrosos o rocosos. Las torrenteras son definidas como «espantosas». Es el sentimiento que suscita en el ser humano la estepa, lugar tenebroso y temible (Dt 1,19; 8,15; véase Jr 2,31), por ser una zona alejada de los enclaves humanos, donde acechan los peligros (véase Jr 6,25). No creemos, por tanto, necesario traducir de otra forma, como hacen algunos comentaristas.

A nuestro juicio, no es correcto interpretar este verso como si «torrenteras» y «oquedades» fuesen dos ubicaciones distintas, es decir, no hay que entenderlo en el sentido de «en espantosas torrenteras *y* en oquedades...». Pensamos que las oquedades de tierra y de roca estaban situadas en las torrenteras; podían ser agujeros naturales o excavados por el hombre en los cantiles, que le servían ocasional o permanentemente de refugio (véase p.e. 1 S 14,11). En cualquier caso, se trataba de cubiles propios de zorros u otras alimañas. ¿Puede haber otra forma más atinada de describir la degradación social de un colectivo humano? El verso siguiente insiste en la "animalidad" de tales personajes, aunque el poeta reconduce al lector a campo abierto.

El v. 7 tiene un sorprendente parecido con el v. 4; incluso se repite el término correspondiente a «matorral[es]», «maleza». La traducción «lanzando gritos» es aproximada. Este verbo sólo aparece aquí y en Job 6,5, donde tiene el significado de «rebuznar» (el onagro). Es evidente que el poeta prosigue comparando a los habitantes de la estepa con animales. ¿Pero a qué se deben esos gritos, alaridos, lamentos o gemidos? Puede ser que la explicación se agote en la comparación personas = animales. Pero también es posible que el autor del poema pretenda algo más. ¿Se quejan de su situación de margi-

nación social, del hambre que padecen...? Quizá sea de todo un cúmulo de situaciones y sensaciones que les provocan desesperación y angustia. Hay autores para quienes esos gemidos revelan la excitación sexual; sin embargo, no hay en el contexto nada que justifique tal interpretación.

El segundo hemistiquio ofrece una imagen muy típica de los animales gregarios de la estepa, que se aprietan entre sí a la sombra de los matorrales para escapar al ardor de la canícula. En nuestros días somos testigos de estos comportamientos animales en las parameras. Hemos traducido por «espinos» un extraño término hebreo que sólo aparece en la Biblia hebrea en otras dos ocasiones:

> Moab quedará como Sodoma...:
> *espinar* y mina de sal,
> desolación para siempre. (So 2,9)

> 30 Pasé junto al campo del perezoso...
> 31 Todo estaba lleno de cardos,
> *espinos* cubrían el suelo. (Pr 24,30.31)

Se trata efectivamente de una planta inútil que crece espontáneamente en terrenos incultos. Pero es imposible precisar más, por la ausencia de otras referencias textuales en la Biblia. Creemos, sin embargo, que la traducción «ortigas» (propiciada por algunos) no se adecua al contexto. ¿Cómo es posible que un grupo de personas (o animales) se arremoline *debajo de* las ortigas? ¡Se esperaría una planta de mayores dimensiones!

Traducimos «sin honor» un adjetivo hebreo que denota básicamente debilitamiento, pérdida de entidad. Así, el verbo correspondiente significa propiamente «marchitarse» o «secarse» (una encina, Is 1.30; una flor, Is 28,1; la hierba, Sal 37,2; hojas o fronda, Ez 47,12; cf. Is 64,5), aunque puede aplicarse figuradamente a una persona (Is 34,4). Sin embargo, en la conjugación intensiva, dicho verbo significa «deshonrar», «desprestigiar», de donde se explica nuestra traducción. La versión «hijos de necios» ofrecida por algunos intérpretes, aun siendo léxicamente legítima, no se aviene al contexto. Tampoco conviene a dicha expresión un matiz estrictamente ético-religioso, como opinan otros exegetas.

Decir que los personajes que están siendo descritos carecen de nombre equivale a afirmar que no cuentan con una genealogía por la que puedan ser identificados y ubicados en un colectivo humano. La traducción "an-ónimos" sería etimológicamente correcta, pero resulta suave en el contexto.

El segundo hemistiquio del v. 8 presenta dificultades de traducción, como puede deducirse de las notas textuales. Nuestra versión es dudosa, pero tiene su explicación. La idea básica de exclusión o expulsión está garantizada por el contexto y resaltada por las preposiciones «sin» (v. 8a) y «fuera de» (v. 8b). Los problemas radican en el verbo, que significa «herir» o «golpear». La traducción literal «heridos (o golpeados) fuera del país» parece carecer de sentido. Sin embargo, dado el estilo peculiar del poeta responsable del libro de Job, nuestra traducción parece legítima.

El v. 9 da inicio con un nuevo «ahora» («Ahora, en cambio»; cf. v. 1a). Como hemos dicho líneas arriba, es posible que se trate de una fórmula redaccional, introducida tras la inclusión de los vv. 2-8, que opinamos que no son originales. Con ella, el redactor trataría de relacionar el contenido de los vv. 9ss con el v. 1. De ser esto cierto, el texto original discurriría así:

> 1 Ahora, en cambio, se ríen de mí
> personas más jóvenes que yo,
> a cuyos padres no habría puesto
> con los perros de mi rebaño.
> 9 [...] Me hacen coplas
> y hasta me sacan refranes...

Pero hablamos de mera "posibilidad". Es cierto que los vv. 2-8 forman un conjunto armónico, y que las descripciones tan largas y minuciosas revelan la naturaleza de un cuadro costumbrista. No es menos cierto, por otra parte, que los vv. 2-8, con sus pinceladas de un hábitat estepario, no se avienen con el v. 1, donde la gente que se mofa de Job son sin duda sus paisanos. Se trata de razones de peso para calificar de espurios los vv. 2-8. Sin embargo, hay que reconocer que, si suprimimos del v. 9 la fórmula temporal «Ahora, en cambio», nos encontramos ante un hemistiquio incompleto, formado sólo por dos acentos («me hacen coplas»), lo cual resulta extraño, por escaso, a todas luces.

Job se queja de que, en la situación de desamparo que le está tocando vivir ahora, el escarnio que padece es público. A decir verdad (y retomando la idea de que los vv. 2-8 son un añadido no original), el v. 9 enlaza muy bien con el v. 1a: «se ríen de mí». Job se ha convertido en objeto de burlas y habladurías. El término traducido por «coplas» hace relación a una canción, en este caso satírica, sin duda. Recordemos Lm 3,14:

> Soy la burla de toda mi gente,
> su *copla* todo el día.

Con la particularidad de que este texto utiliza la misma raíz («burlarse») que 30,1a: «se ríen».

La frase «soy tema de sus habladurías» suena literalmente «soy para ellos para palabra», es decir, «me llevan de boca en boca». Traducir «refrán» en lugar de «habladurías» sería asimismo correcto, pues Job se ha convertido en un tópico de las conversaciones burlescas de sus conciudadanos.

En el v. 10 se pasa de la palabra a la acción. La articulación del discurso poético avanza *in crescendo*. Los paisanos de Job sienten asco al verle y se alejan. El verbo hebreo por «dar asco» puede traducirse también «sentir horror»; pero un escupitajo (v. 10b) responde más a la asquerosidad que provoca algo o alguien que al miedo que pueda ocasionar. La cuestión es que nuestro hombre se ve aislado, objeto del rechazo social: «se alejan de mí». El drama se agrava, porque el aislamiento que soporta Job no ha sido, a su entender, provocado por él mismo. El verso siguiente proporcionará un atisbo del misterioso culpable.

Los vv. 11-15 constituyen un auténtico calvario para los intérpretes. Los cambios de persona (ya en el v. 11: singular en el primer hemistiquio y plural en el segundo) y la dificultad de identificar a los personajes en ellos mencionados (¿son desconocidos o hay que pensar en los individuos de los versos anteriores?) han hecho correr ríos de tinta. Intentaremos esclarecer su contenido, aun a sabiendas de que nos movemos en un terreno resbaladizo y que ofreceremos más de una hipótesis de lectura.

A nuestro juicio, en el v. 11 comienza un nuevo segmento poético. Es palpable (según el hebreo) la presencia de un personaje anónimo,

escondido tras «dispuesto a humillar*me*», con Job como complemento objeto. Los vv. 11b y siguientes, en cambio, presentan verbos en plural. ¿Uno y varios personajes a la vez? Veámoslo.

Creemos a todas luces (y lo iremos percibiendo mejor más adelante) que el personaje anónimo es Eloah. En tal caso, Job se lamenta de que ha soltado su rienda. Se trata, sin duda, de una imagen que revela la protección que Eloah ejercía sobre él: no le dejaba suelto, reteniéndolo junto a sí. Recordemos la maliciosa respuesta del Satán a Yahvé: «¿No ves que lo has rodeado de protección?» (1,10). La imagen de la cerca protectora es análoga a la de la rienda. En cualquier caso, Job no se hallaba a la intemperie, a merced de eventuales calamidades. Es una forma más de contraponer el «antes» del cap. 29 al «ahora» del cap. 30. En la situación actual, Job se halla desprotegido.

Tal situación de desamparo es aprovechada por un grupo de personas, que se dispone a atacarle: se liberan del freno y van a lanzarse tras él (v. 11b). Imaginémonos una competición de caza de liebre con galgo. Mientras el roedor está en manos de quien lo sujeta, los perros, nerviosos, esperan el momento de la suelta. Realizada ésta, la liebre huye veloz y los galgos, libres de sus traíllas, emprenden una carrera frenética en su persecución. ¿Pero quiénes son esos personajes que se desenfrenan al ver a Job desamparado? Pueden ofrecerse tres explicaciones: a) se trata de los individuos mencionados en el v. 1; b) son los descritos en los vv. 2-8; c) son otros al servicio de Eloah.

No parece plausible la primera solución. La gente del v. 1 se limitaba, al parecer, a burlarse de Job. Menos probable es la segunda: ¿cómo es posible que unas personas alejadas de los centros urbanos, sin fuerzas y hambrientas, se dispongan a atacar a Job? Aparte de que, como hemos observado, es probable que los vv. 2-8 sean un añadido. Podría objetarse, a este respecto, que, si los vv. 9-10 son continuación del v. 1, cabría pensar en las mismas personas. Sin embargo, la actitud burlesca de esta gente difiere notablemente de la violencia y la destructividad descritas en los vv. 11b-15. Además, la mención implícita de la divinidad en el v. 11a rompe de alguna manera el desarrollo del poema.

La traducción «prole» provoca dudas entre los exegetas. A decir verdad, estamos ante un término hebreo extraño. Algunos traductores, influidos sin duda por el v. 8 (y aceptando implícitamente que se

trata de los individuos mencionados allí), optan por «chusma», «canalla» o «gente despreciable». Creemos, sin embargo, que la raíz hebrea, dicha de la prole, hace relación a las crías de un animal; por ejemplo, de dicha raíz deriva un vocablo hebreo que significa «polluelo». Por ello, algunos intérpretes (entre los que nos incluimos) prefieren «prole», «camada», o bien «grupo», «banda». Personalmente pienso que estamos ante una forma sutil de describir la prole divina (cf. los «hijos de Elohim» de 1,6 y 2,9), que hace aquí las veces de escuadrón celeste. Algunas versiones antiguas sospechan (a nuestro juicio) que tras este verso se esconde la figura de un dios guerrero, pues griego y Vulgata hablan de «su aljaba».

Según la opinión de algunos intérpretes, las dificultades del v. 12 podrían despejarse con una reordenación de las primeras palabras del texto hebreo, que ofrecerían la traducción «contra mí sus filas (de guerreros)». La propuesta es realmente atractiva, y coincide esencialmente con nuestra oferta de lectura. Por otra parte, nuestra alternativa de traducción será ulteriormente confirmada, pues los términos «remolino», «terrores» y «viento» de los vv. 14-15 tienen en el libro de Job connotaciones de violentos ataques perpetrados por la divinidad.

La expresión hebrea «a la derecha» tiene una doble connotación: positiva y negativa. La derecha es el lugar donde se sitúa el defensor de un perseguido (cf. Sal 110,5), pero también el puesto que ocupa el acusador en un tribunal (cf. Sal 109,6; Za 3,1). Pero el texto que estamos comentando no proporciona una clave clara a este respecto, pues Job no dice que la prole divina está a *su* derecha (con ánimo de atacarle, se entiende); en tal caso, el hebreo debería decir "a mi derecha". En cualquier caso, el ataque está previsto por el contexto.

A nuestro juicio, el segundo hemistiquio («ponen trabas a mis pies») puede ser considerado una ditografía imperfecta del v. 11b. A pesar de todas las explicaciones que puedan ofrecerse, la expresión en sí resulta incomprensible, pues el verbo traducido por «poner trabas» significa propiamente «enviar» o «lanzar», con lo que «envían mis pies» o «lanzan mis pies» carece de un sentido evidente a primera vista. Algunos traductores suponen un uso coloquial del verbo, en el sentido de «echar la zancadilla». Pero no deja de ser una hipótesis, por lo que numerosos exegetas optan por no traducir dicha expresión.

La frase «preparan los caminos» revela en el contexto una clara connotación de agresividad. El verbo significa en hebreo propiamente «rellenar», «apisonar», «allanar». Suele utilizarse acompañado de algún término relacionado con una vía de tránsito: «camino» (Is 57,14; Jr 18,15; Job 19,12), «senda» (Is 62,10), «sendero» (Pr 15,19). El texto más adecuado a nuestro caso es el citado de Job 19,12:

> Llegan sus tropas [de Eloah] en masa,
> van *haciendo camino en mi busca*,
> acampan en torno a mi tienda.

El parecido con 30,12c es casi total, a excepción del sustantivo.

Después de todo lo dicho, podemos imaginarnos a los atacantes de Job despejando el camino para darle alcance. Y le van copando de forma impune, como dice el verso siguiente.

Job pronto se ve parado en seco; sus acosadores le cierran el paso (v. 13a; ver nota textual). Todos toman parte en la acción: colaboración eficaz. El ataque se desarrolla con la más absoluta impunidad por parte de los agresores: «nadie se lo impide» (v. 13c). El poeta está dando a entender que Eloah, que está al mando de este "escuadrón de la muerte", es un mero espectador del ataque. El hebreo dice literalmente "nadie le ayuda", pero podría ser una corrección teológica de un texto realmente escandaloso. Naturalmente, no estamos totalmente convencidos de nuestra oferta de lectura. En cualquier caso, aun en el supuesto de que haya que leer «nadie le ayuda», el resultado sería el mismo. Tras el verbo está oculta la figura de Eloah, que asiste impertérrito al ataque desencadenado por sus huestes contra Job, sin ponerle freno. La idea de la pasividad divina ante el dolor humano no es desconocida en el AT. Basta con dos textos que la confirmen:

> ¿Hasta cuándo, Señor, estarás mirando?
> Libra mi vida de sus garras,
> mi existencia de esos leones. (Sal 35,17)

> ¿Por qué ves a los traidores
> y callas cuando traga el impío
> al que es más honrado que él? (Ha 1,13)

Sin embargo, el traductor griego, que omite el v. 13c, presenta en su lugar la lectura «me abatió con sus flechas», dicho de Eloah. Estamos ante un indicio más de que los personajes citados en los vv. 11-12 (la “prole”) son los integrantes de las huestes divinas.

Es dudoso si el v. 14 ofrece una sola imagen completada con los dos hemistiquios o más bien dos imágenes distintas. La del primer hemistiquio, la de la brecha, resulta evidente. La raíz hebrea denota «abrirse camino» (cf. Gn 38,29). Si el complemento objeto es una tapia (cf. Is 5,5) o una muralla (cf. 2 R 14,13), su significado será «derribar», «perforar», de donde nuestro término «brecha». Job, como si de una ciudad amurallada se tratase, ve desbaratadas sus defensas con la irrupción de sus atacantes. No es el único caso en la Biblia hebrea donde se usa este símil (cf. Ct 8,9-10: «si es una muralla... si es una puerta»). El problema del v. 14 se presenta en el segundo hemistiquio, concretamente en un término hebreo que se presta a una doble interpretación: «tormenta» o «devastación». En este último supuesto, convendría la traducción «ruinas» (lo que queda tras una devastación). Los atacantes han abierto brecha en la muralla-Job, reduciéndola a escombros. Pero la raíz de la forma verbal que hemos traducido «en remolino», que denota «girar» o «dar vueltas», no se aviene con la circunstancia «debajo de las ruinas» o «debajo de los escombros». La traducción de algunos comentaristas «*avanzan* por entre las ruinas» no hace justicia al hebreo. Creemos que la traducción «tormenta» se adecua mejor al texto y al contexto. Veámoslo.

El terror que se abate sobre una persona es comparado con una tormenta en Pr 1,27. Y en Ez 38,9 se utiliza la imagen para describir el ímpetu de un ataque. Pero es el primer texto el que ayuda a comprender mejor nuestra lectura «tormenta»:

> Cuando os llegue, como *tormenta*, el terror,
> cuando os sobrevenga la desgracia como torbellino.

Observemos dos detalles: la presencia del término «tormenta» en paralelismo con «torbellino» y el uso del verbo «sobrevenir» (propiamente «venir»). Pues bien, en primer lugar, este verbo aparece también en el primer hemistiquio del verso que estamos analizando: «como por brecha... *penetran*»). (La opción «penetrar» es estilística.) Lo importante del v. 14 es la cercanía de los términos

hebreos por «sobrevenir» y «tormenta», como en el texto de Proverbios reproducido arriba. La elección de «sobrevenir» (*'ātâ*) posiblemente no es casual, pues el poeta podía haber utilizado otro verbo sinonímico de movimiento, p.e. «venir» (*bô'*), mucho más frecuente en la Biblia. Estos datos confirman de algún modo nuestra propuesta de lectura «tormenta». En segundo lugar, la presencia de «torbellino» en Pr 1,27 nos pone también en contacto con el libro de Job. En 21,18 el huracán o torbellino está en paralelismo identificativo con la cólera divina; por su parte, 27,20 nos ofrece una pista sobre nuestro texto:

> De día lo sorprenden terrores,
> de noche se lo lleva el *huracán*.

Pues bien, el término hebreo por «terrores» aparece también en 30,15. Si ahora consideramos la secuencia del vocabulario de los vv. 14-15 se entenderá mejor nuestra lectura «tormenta» en lugar de «ruinas» o «escombros». En resumen, estamos ante una imaginería habitual en la Biblia hebrea, mediante la cual los poetas tratan de expresar la violencia del ataque divino sobre los malvados.

Si ahora retomamos el verso que venimos analizando, obtenemos la imagen de los atacantes de Job moviéndose agresivamente en torno a él, como impulsados por la fuerza de una tormenta (imagen de la presencia de Eloah).

Convendría precisar la naturaleza de los terrores de que nos habla el v. 15a. De momento, digamos que se trata de un plural femenino (*bal.lāhôt*), que sólo aparece en singular en Is 17,14. Las otras nueve recurrencias, de las que cinco son de Job, siempre presentan forma plural. Esta forma resulta sospechosa, pues en ocasiones se aplica a una persona o una personificación, casos en los que se esperaría la forma singular. Este vocablo aparece tres veces en Ezequiel aplicado a la caída de Tiro (26,21; 27,36 = 28,19). El contexto relaciona dicho término con el mundo de los muertos y la pérdida definitiva de existencia. Pero también se aplica a los malvados, que acaban desapareciendo consumidos por el terror (Sal 73,19). Observamos también aquí la referencia a la pronta no-existencia (verbos «desaparecer» y «consumirse»). Por idéntico camino de terminología e imágenes dis-

curren los ejemplos hallados en Job, y es también el malvado quien está en el punto de mira. Recordemos dos de estos textos:

> 11Espanto y *terror* lo cercan,
> entorpecen su caminar...
> 13 El Primogénito de la Muerte roe sus miembros...
> 14lo arrastran ante el Rey de los *Terrores*. (18,11.13.14)

> 20De día lo sorprenden *terrores*,
> de noche se lo lleva el *huracán*.
> 21Desaparece arrebatado por el viento del Este,
> la *tormenta* lo arranca de su sitio. (27,20-21)

Fijémonos en la presencia del huracán y en la mención de la Muerte. El malvado acaba desapareciendo (eufemismo «desaparece», lit. «se va»). El huracán, la muerte y la no-existencia forman parte de la constelación de ideas que hacen de comparsa a «terrores».

Decíamos más arriba que sorprende el uso de este término en plural referido a un singular, como es el caso de 30,15. Hay razones que sustentan la posibilidad de que un sustantivo femenino en plural lleve un verbo sin flexión en singular. Tenemos así la impresión de que «terrores» (*bal.lāhôt*) es un plural de excelencia, como «Sabiduría» (*ḥokmôt*) en Pr 8. Se trata de una personificación, que puede llevar el verbo en singular (cf. Pr 9,1). Si en Proverbios suele traducirse «Doña Sabiduría», en nuestro texto de Job podríamos hablar de «Don Terrores» o «Señor Terrores». Observemos que en Job 18,14, reproducido más arriba, se habla del Rey de los Terrores, posiblemente un personaje de la mitología oriental que estaba al frente de los espíritus del mundo subterráneo.

Una observación más. Hemos traducido 30,15b «mi dignidad es arrebatada como por el viento» a tenor de la lectura de la mayor parte de comentaristas. Pero no parece justificable conferir significado pasivo a la forma verbal correspondiente (lit. «arrebata», en sg.). El sujeto de este verbo debería ser precisamente «terrores», y la hipotética traducción de 30,15ab diría así:

> Los Terrores se vuelven contra mí,
> arrastran mi dignidad como el viento...

El término traducido por «dignidad» (cualidad del príncipe o dignatario, cf. Job 12,21; 21,28) reaparece sólo dos veces en la Biblia hebrea (Is 32,8; Sal 51,14). Dice Isaías:

> Pero el noble medita cosas nobles
> y en las cosas nobles está firme.

Pero, ante el ataque del Terror, todos estos haberes de Job se esfuman, del mismo modo que el viento desaparece (o como algo tan endeble que el viento puede llevárselo consigo). Aunque el texto no lo diga, Job es tratado como un malvado (personaje prototípico del libro).

El meteoro del viento deja paso al de la nube, que se caracteriza aquí por su existencia efímera, como en Is 44,22 (aunque en el profeta la aplicación de la imagen es distinta). Y la seguridad de Job se esfuma en un momento. El término hebreo por «seguridad» puede traducirse también «victoria» o «salvación», pero aquí carece de estos matices. «Dignidad» y «seguridad» forman una bina que describe a la perfección la persona de Job y sus condiciones de vida, respectivamente.

La expresión temporal del v. 16 «Ahora, en cambio», la misma con la que da inicio el capítulo, podría tener la misma naturaleza que en el v. 9, es decir, cabría pensar que se trata de un eslabón redaccional. Si nos fijamos bien, el paso del v. 15 al v. 16 fluye perfectamente si prescindimos de esa expresión temporal: «*mi* dignidad es arrastrada... *mi* seguridad se disipa (v. 15)... *mi* vida se diluye» (v. 16). Además, la longitud del verso (3 + 2 acentos) no se resentiría. Por otra parte, decir «Ahora, en cambio» en este punto carece de sentido, toda vez que el v. 15 ya está anclado en el ahora (ver la triple repetición del posesivo de primera persona singular, que desaconseja la interrupción causada por la inserción de la expresión temporal).

La traducción «mi vida se diluye» requiere una explicación. El término hebreo por «vida» (*nepeš*) define al yo personal; responde a la manifestación del hombre como ser que alienta. Se suele decir que las traducciones griega (ψυχῆ) y latina (*anima*) no hacen justicia a la antropología hebrea. Pero se trata de una afirmación sólo relativamente correcta, pues ψυχῆ significa básicamente «soplo (de vida)», «aliento», «ser viviente», y el término *anima* está significativamente emparentado con *animus*.

Dice Job en el v. 16 que su vida se diluye. El verbo hebreo por «diluirse» significa propiamente «derramar(se)», en especial hablando de líquidos (agua Ex 4,9; una libación Is 57,6; sangre Gn 9,6; Lv 17,4.13; Dt 21,17; 1 R 2,31; 2 R 21,16; Ez 22,4; Jl 4,19; Sal 79,3; Lm 4,13). En el campo de la metáfora se dice, entre otras cosas, de la cólera (Ez 14,19; Lm 2,4; 4,11), el espíritu (Ez 39,29; Jl 3,1) o el desprecio (Sal 107,40; Job 12,21). Este verbo aparece también con *nepeš* en 1 S 1,15; Sal 42,5; Lm 2,12e, aunque evidentemente con otros leves matices. En el primer texto, Ana, que reza llena de aflicción, «*derrama* su *nepeš* ante Yahvé», es decir, «se des-ahoga»; en el segundo, los niños «exhalan *su espíritu* en el regazo de sus madres»; en el tercer texto, la expresión hace probablemente relación a la relajación psicológica que produce la memoria nostálgica.

Salmo 42,5 (lit. «derramo en mí mi *nepeš*») presenta una construcción idéntica a 30,16a (lit. «se derrama en mí mi *nepeš*»). Según estos datos, parece evidente que la expresión «mi vida se diluye» de 30,16 lleva incorporados los matices de aflicción, impotencia y muerte cercana, así como una memoria histórica que corroe a Job por dentro, que mina lentamente su yo personal. Y es que espera que le atenacen días de aflicción (v. 16b).

La expresión «días de aflicción» (o «tiempo de aflicción») reaparece en 30,27, y nos ofrece también un ejemplo Lm 1,7. Como en hebreo el término por «días» equivale también a «vida», Job teme que el resto de su existencia esté marcado por el dolor. El verbo «agarrar» o «atenazar» indica metafóricamente que Job tendrá que convivir con un destructivo huésped: la aflicción.

Dada su complejidad textual, el v. 17 requiere una detenida explicación. Para empezar, sorprende la diferencia de persona en los verbos: 3ª sg. en el primer hemistiquio y 3ª pl. en el segundo. Por otra parte, está el problema de la identificación. ¿Quiénes son los sujetos verbales implicados? Por lo que hemos podido comprobar versos atrás, han sido mencionados Eloah (v. 11), una prole (v. 12) y probablemente los Terrores personificados en un misterioso ser, no sabemos si divino o demoníaco (v. 15). ¿Quién es entonces el que perfora los huesos de Job (v. 17a)? Quizá por escrúpulos religiosos (ante la sospecha de que se trate de Eloah o de su aliado Terrores), numerosos intérpretes pluralizan la forma verbal en sentido pasivo o reflexi-

vo: «mis huesos se perforan» o «mis huesos están perforados». Pero creemos que tal corrección textual resta dramatismo a un texto cargado de una ácida crítica a la teología convencional.

También el segundo hemistiquio está cargado a primera vista de problemas. Pero éstos se plantean más por el contenido que por el texto en sí. ¿Quiénes son «los que me corroen»? Muchos exegetas, basándose en el árabe y en la versión griega, han querido ver en el término hebreo traducido por «los que me corroen» una referencia al pulso o a los nervios: «mis pulsaciones no descansan» o «mis nervios no descansan», debido a la agitación psicofísica. Sin embargo, opinamos que el texto habla de los misteriosos personajes mencionados con anterioridad, que Job identifica con sus propios males o como los causantes de los mismos. De ser así, nuestro hombre estaría parodiando con extremada crudeza las creencias de un fiel israelita. ¡Y no es la primera vez que lo hace a lo largo del libro! Recordemos algunos versos:

> 9 La cólera divina me acosa y me desgarra,
> enseña sus dientes rechinando contra mí,
> mi adversario me mira con ojos aviesos...
> 12 Vivía yo tranquilo y me zarandeó,
> me agarró por la nuca y me despedazó,
> en su blanco me convirtió.
> 13 Me cercaron sus arqueros,
> traspasó mis entrañas sin piedad,
> derramando por tierra mi hiel.
> 14 Rasgó mi cuerpo brecha a brecha,
> lanzándose cual guerrero contra mí. (16,9.12-14)

Este texto está íntimamente relacionado con el que estamos comentando: Eloah y sus huestes como causantes de los males que lentamente destruyen a Job. De hecho nos hallamos ante la misma situación retórica. Creemos, en consecuencia, que no es necesario cambiar en el v. 17 las formas verbales. ¡Qué lejos estamos de la piedad que rezuma el Sal 121: «tu guardián no duerme» (v. 3)! Aquí, en cambio: «no descansan los que me corroen» (v. 17b).

A todo esto, conviene tener en cuenta que el término traducido por «huesos» equivale poéticamente a «cuerpo» (véanse comentarios

a 4,14; 20,11). Job siente todo su cuerpo como perforado y corroído. Más tarde (30,30) nos dirá que sus huesos (= cuerpo) están consumidos por la fiebre.

El v. 18 ha provocado desazón entre intérpretes y lectores: el ataque de Eloah alcanza físicamente a Job, que se ve violentamente zarandeado. El v. 19 clausura la estrofa que empezó en el v. 11. Los zarandeos de Eloah terminan con Job en el suelo. Barro, polvo y ceniza describen el estado de humillación y la práctica reducción a la nada de nuestro hombre. El barro era utilizado por el hombre como material de construcción (véase Gn 11,3; Ex 1,14; Job 4,19; Na 3,14), pero también por el alfarero divino (véase Is 29,16; 45,9; Jr 18,4.6; Job 33,6). Así lo confesaba el israelita piadoso:

> Tú, Yahvé, eres nuestro padre,
> nosotros la *arcilla* y tú el alfarero;
> todos somos hechura de tus manos. (Is 64,7)

> Tus manos me formaron y me hicieron,
> ¿y ahora me rodeas con ellas para destruirme?
> Recuerda que me has hecho de *barro*
> y al *polvo* me has de devolver. (Job 10,9)

Antes de seguir adelante comparemos este último texto («*me rodeas* con ellas») con el texto que comentamos: «agarra mi ropa con todas sus fuerzas, / *me aprieta* como el cuello de mi túnica». Esto confirmaría la hipótesis planteada por algunos críticos de que Eloah es tan pegajoso y oprimente para Job como la ropa que lo cubre.

Dada su maleabilidad (y también su fragilidad), el barro sirve de referente metafórico de las palabras insustanciales (Job 13,12) y de la debilidad consustancial al ser humano. Para resaltar su carácter endeble y despreciable, los poetas bíblicos recurren al barro formulando imágenes grotescas y escalofriantes:

> Lo he suscitado del Norte, y viene,
> de oriente lo llamé por su nombre.
> Hollará príncipes como *lodo*,
> como el alfarero pisotea el barro. (Is 41,25; cf. 10,6)

Si Job se ve arrojado en el barro, quiere decir que se siente como un muerto en vida, o próximo a la muerte. Así lo da a entender también la mención del polvo y la ceniza a continuación.

El polvo fue la materia prima con la que Yahvé Elohim modeló al primer hombre (Gn 2,7). Con la maldición de Edén (Gn 3,19) quedó constancia indeleble en la memoria israelita del carácter endeble y efímero de la naturaleza humana. Tal es así, que la mención del polvo como materia situada en el origen y el fin de la vida pasó a formar parte de las confesiones de fe del israelita (véase Sal 103,14; Job 34,15; Qo 3,20; 12,7). El ser humano no es más que polvo y ceniza (Gn 18,27). En consecuencia, el polvo pasó a ser en la cultura israelita símbolo de duelo y/o humillación (véase Jos 7,6 Is 47,1; 52,2; Ez 27,3; Am 2,7; Mi 1,10; Sal 44,26; 72,9; Job 2,12; 42,6; Lm 2,10; 3,29), de una situación de abyección y pobreza (véase 1 S 2,8; 1 R 16,2; Sal 113,7) o de extremo abatimiento (Sal 119,25), e imagen de la muerte, del sepulcro y del Seol (Is 41,2; Sal 22,16; 30,10; Job 7,21; 10,9; 17,16; 20,11; 21,26). Los muertos son los que moran en el polvo (Is 26,19), los que descansan en el polvo (Dn 12,2) o los que bajan al polvo (Sal 22,30). El israelita piadoso sabía que el polvo humano sólo podía vivir merced al aliento divino (Sal 104,29). El personaje anónimo que se lamenta en Sal 22 evoca una situación vital que bien podría estar firmada por el propio Job:

> 16 Mi paladar está seco como teja
> y mi lengua pegada a mi garganta:
> tú me sumes en *el polvo de la muerte*.
> 17 *Perros* sin cuento me rodean,
> una banda de malvados me acorrala;
> mis manos y mis pies vacilan,
> 18 puedo contar mis *huesos*. (vv. 16-18a)

El desgaste físico, el acoso de una banda (pensemos en la prole de 30,12) y la mención de «polvo» y «huesos» ofrecen más de un punto de contacto con los versos que estamos comentando.

El último término de los tres arriba mencionados («ceniza») ya ha aparecido en alguna de las citas ofrecidas líneas arriba, sobre todo formando bina con «polvo» (p.e. Gn 18,27; Job 13,12; Ez 27,30). La ceniza, lo mismo que el polvo, formaba parte de los rituales de duelo o de la descripción de situaciones humillantes (véase 2 S 13,19; Is

58,5; 61,3; Jr 6,26; Ez 27,30; Jon 3,6; Sal 102,10; Lm 3,16; Job 2,8, 42,6); en ocasiones describe el resultado de una aniquilación total (véase Ez 28,18; Ml 3,21) o la naturaleza irreal, inconsistente y pasajera de los ídolos (Is 44,20).

Con estos datos en la mano podemos descubrir todo el caudal de connotaciones que revela 30,19. Job se halla en un estado de desgaste, degradación, abyección y humillación provocado por su dios; incluso da a entender que su muerte está cercana. Nuestro hombre ya sabe que es polvo y ceniza (véase 10,9), es decir, que es un ser endeble que camina hacia el final de sus días. Lo que le tortura es la incomprensible conducta de su dios y su ominoso silencio. Una cosa es morir y otra muy distinta ser torturado y empujado prematuramente hacia una muerte sin sentido aparente.

Es importante tener en cuenta que los vv. 11-19 que acabamos de comentar son una reserva de imágenes que Job utiliza para describir su humillante situación psicofísica. En ningún momento podemos pensar que, efectivamente, Eloah y sus demoníacas tropas están convirtiendo a Job en un guiñapo humano. Estamos ante un surtido de imágenes (por cierto muy frecuentes a lo largo del libro) que emanan de una ensoñación reflexiva (valga la paradoja) del propio personaje. Sin embargo, no podemos tampoco pasar por alto que nos encontramos ante una cruel parodia de las creencias más sagradas e intocables de la piedad yahvista. Nunca nadie en la literatura religiosa ha estado tan al borde de la blasfemia como Job.

En el v. 20 comienza una nueva estrofa, marcada por una serie de recriminaciones y acusaciones que Job dirige directamente a su dios. Nuestro hombre abandona momentáneamente el monólogo y la ensoñación para encararse a Eloah. Se está preparando así el camino hacia el marco judicial del cap. 31 (exculpación ante un hipotético tribunal).

El v. 20 ofrece una bina léxica típica de la piedad bíblica: «pedir auxilio» y «responder». Aquí la formulación del segundo miembro es negativa, como en Sal 18,42; Job 19,7. Existen otros clichés: «pedir auxilio-escuchar» (Ha 1,2b; Sal 18,7; 22,25; 28,2; 31,23; cf. Job 24,12) y «pedir auxilio-salvar» (o «sanar-liberar»; Ha 1,2d; Sal 18,42; 30,3; 72,12; cf. Job 29,12). Es decir, la actitud de Yahvé puede ser la escucha, la respuesta y la intervención. En el AT abundan los clichés arri-

ba mencionados, aunque también se oyen quejas de personas que, como Job, presienten que Yahvé los rechaza o que sus vidas son ajenas a la solicitud divina. Comparemos algunos textos:

En mi angustia clamé a Yahvé
y él *me respondió*.
Desde el seno del abismo *pedí socorro*
y tú *me escuchaste*. (Jon 2,3)

En mi angustia grité a Yahvé,
pedí socorro a mi Elohim;
desde su templo *escuchó* mi voz,
resonó mi socorro en sus oídos. (Sal 18,7; cf. 22,25)

Por el contrario:

14 Pero yo, Yahvé, *solicito tu socorro*,
con el alba va a tu encuentro mi oración;
15 ¿por qué, Yahvé, me rechazas
y ocultas tu rostro lejos de mí? (Sal 88,14-15)

¿Hasta cuándo, Yahvé, *pediré auxilio*
sin que tú me escuches,
clamaré a ti «¡Violencia!»
sin que tú salves? (Ha 1,2; cf. Job 24,12)

Si en 30,20 Job se lamenta de la ausencia de Eloah en su vida, lo hace movido por los resortes de la doctrina de la retribución: no comprende que, habiendo sido honrado (vv. 24-25), su dios le responda con un silencio amenazante. Is 58,9-10 puede ilustrar lo que queremos decir:

9 Cuando llames, Yahvé *te responderá*,
pedirás socorro y dirá: «Aquí estoy».
Si apartas de ti todo yugo,
si no delatas y no acusas en falso,
10 si partes tu pan con el hambriento,
si sacias el hambre del indigente,
resplandecerá en las tinieblas tu *luz*,
y lo *oscuro* de ti será como mediodía.

Según este texto, la escucha y la intervención divinas están condicionadas por el ejercicio de una ética social. ¡Pero Job no ha sido ajeno a tales exigencias! Así lo dice en los vv. 24-25 y más tarde en 31,7ss. En cambio, «aguardaba la *luz*, llegó la *oscuridad*» (30,26b). De nuevo están en entredicho la justicia y la moralidad divinas.

En el v. 20b se queja Job de que se presenta y Eloah ni siquiera se fija en él. Pero, en este caso, el verbo traducido por «presentarse» no denota un simple «estar-ante» espacial. En la Biblia hebrea, estar (o presentarse) ante Yahvé connota actitud de plegaria o servicio cultual, como se deduce de Gn 18,22; Dt 18,7; 1 R 8,22; Jr 7,10; 35,19 (véase también Dt 4,10; 19,17; 29,14; Sal 106,30; 134,1; 135,2). En consecuencia, Job se lamenta de que, a pesar de su disponibilidad religiosa, Eloah ha hecho caso omiso de él. Peor aún, su dios le ha tratado con crueldad, convirtiendo a nuestro hombre en objetivo de sus ataques, como se dirá a continuación.

En el v. 21a Job acusa a su dios de crueldad. El sustantivo-adjetivo «cruel» implica en hebreo audacia persistente y eficaz (Job 41,2), falta de escrúpulos (Pr 5,9) y sevicia (Jr 30,14), con consecuencias letales (véase Dt 32,33). La persona cruel se caracteriza por la falta de compasión, por carecer de entrañas. Leemos en Jr 6,23 (cf. 50,42):

> Un pueblo viene de tierras del norte...
> *crueles* son, sin compasión.

La compasión está en relación léxica con las entrañas, con el vientre materno. El conmovedor texto de Lm 4,3 así lo indica:

> Hasta los chacales desnudan sus ubres
> para dar de mamar a sus cachorros;
> pero la capital de mi pueblo se ha vuelto *cruel*...

Jerusalén ha demostrado tener para con sus hijos menos entrañas que un animal.

Ahora bien, acusar de crueldad a Yahvé, como hace Job, va más allá de la simple blasfemia, pues implica no sólo arrumbar una de las más consistentes certezas de la piedad bíblica (las misericordiosas entrañas del dios hebreo), sino también socavar el fundamento mismo de la sociedad israelita. Este llamativo y poderoso antropomor-

fismo ha dejado una huella indeleble también en la religión musulmana. Recordemos a este propósito las palabras de Ex 34,6: «Yahvé, Yahvé, dios *misericordioso* y clemente». Las compasivas entrañas de Yahvé son narradas y cantadas con frecuencia en la Biblia hebrea, aunque a veces un fiel perseguido o necesitado de perdón puede incitar a Yahvé a la misericordia poniéndola retóricamente en duda (Sal 77,10; 79,8). Sería suficiente recurrir a Sal 145,8-9, por la acumulación de sinónimos, para descubrir la importancia de este teologúmeno en la tradición bíblica:

> Es Yahvé clemente y *misericordioso*,
> tarda en encolerizarse y es grande su amor;
> bueno es Yahvé para con todos,
> *entrañable* con todas sus creaturas.

Un texto de estas características supone una ráfaga de aire fresco en el contexto de las exacerbadas críticas de Job a la misericordia divina.

En lugar de sentirse aliviado sabiendo que Yahvé es entrañable con todas sus creaturas, Job percibe en su caso concreto malas intenciones por parte de su dios: «me atacas con tu mano poderosa» (v. 21b). Estamos ante una expresión contraria al amor, pues el verbo traducido con «atacar» significa también «odiar» o «guardar rencor». El odio que Esaú sentía por su hermano le indujo a planear su muerte. Pero no hace falta que salgamos del libro de Job para explorar las connotaciones negativas de este verbo:

> La cólera divina *me acosa* y me desgarra,
> enseña sus dientes rechinando contra mí... (16,9)

En lugar de amor, cólera; en vez de protección, acoso. Vemos a Job convertido en la presa de una auténtica fiera. Crudas imágenes que hacen tambalear los cimientos de la piedad y la teología israelitas.

La poderosa mano de Eloah se vuelve violentamente contra su siervo Job; esa mano de la que salieron las creaturas y de la que pende el hálito de los vivientes (12,9-10; cf. 10,8; 14,15). Elifaz sabía que la mano de Eloah hiere y golpea (cf. 19,21), pero era consciente de

que, al mismo tiempo, pone la venda y sana las heridas infligidas (5, 18). Pero la experiencia personal de Job le impide suscribir tal creencia: no descubre en su dios intención alguna de sanarle, y por otra parte es consciente de que nadie puede arrancarle de sus manos (10,7). De ahí que suplique a Eloah de forma lastimera que le deje de su mano y lo remate de una vez (6,9). Sus contertulios, que argumentan desde la doctrina de la retribución, perciben la realidad desde otro ángulo: si la mano de Eloah arremete contra Job es seguramente por «alzar su mano contra El y atreverse a retar a Shaddai» (cf. 15,25).

En cualquier caso, resultará ilustrativo volver ahora la vista al comienzo del libro. Yahvé parecía estar convencido de la piedad de su siervo Job, pero el Satán le hizo una cínica (pero atinada) observación: «Trata de *poner la mano en* sus posesiones; te apuesto a que te maldice a la cara» (1,11). Yahvé accede, pero con una condición: «Métete con sus posesiones, pero *no le pongas la mano encima*» (1,12). Tras el fracaso del plan, el Satán vuelve a la carga: «Trata de *ponerle la mano encima*...; te apuesto a que te maldice...» (2,5). Yahvé asiente con otra condición: «*Lo dejo en tus manos*, pero respeta su vida» (2,6). Si volvemos ahora a nuestro texto, resultan chocantes algunos detalles: Satán puso sin duda su mano encima de Job, como se aprecia en el Prólogo; pero ahora la poderosa mano de Eloah arremete contra su siervo; Yahvé ordenó al Satán respetar la vida de Job, pero ahora es él mismo quien no la respeta. Se diría que Yahvé está rematando con su mano la obra que la mano del Satán dejó inconclusa: el dios de Job se ha travestido del Satán. A este respecto, resulta curioso el uso del verbo hebreo que hemos traducido por «atacar» (*śāṭam*), que evoca sin duda en el lector el nombre del Adversario (*śāṭam*). ¿Se ha convertido Eloah en el Satán de Job? ¿Cuál es la verdadera naturaleza del dios de Job?

Según algunos intérpretes, el v. 22 parece no encajar en el contexto, pues la mención de dos meteoros («viento» y «huracán») interrumpe bruscamente el tema planteado en el v. 21 y aconseja relacionar este verso con los vv. 14-15 («tormenta» y «viento»). Es posible. Pero creemos que puede haber una pretendida relación entre la poderosa mano de Eloah y el zarandeo que padece Job en el seno del huracán, como si su dios arrebatase a nuestro hombre del mundo de los vivos y

lo pusiera a merced de vientos destructores. El viento y el huracán son meteoros al servicio de su Creador. En contextos como el que nos ocupa, dichos términos suelen tener valor metafórico (cf. Is 17,13; 41,16; Sal 1,4; 35,5; 83,14; Job 21,18). Cabalgar sobre el viento es un privilegio de Yahvé (Sal 18,11; 104,3), imagen que subraya su dominio sobre lo creado. Creemos, por tanto, que el v. 22 no va más allá de una simple reseña metafórica de la situación extrema en que se halla la existencia de Job. Ya había dicho en 30,15 que su dignidad había sido arrebatada como por el viento; ahora lo que está en peligro es su propia vida, a tenor de la convicción del orante de Sal 103,15-16:

> 15 ¡El hombre! Como la hierba es su vida.
> Brota como la flor del campo:
> 16 lo azota el *viento* y ya no existe,
> *ya no lo reconoce su morada*.

El texto del salmo nos recuerda Job 7,7.9-10:

> Recuerda que mi vida es sólo *viento*...
> Como nube que se esfuma y pasa,
> el que baja al Seol ya no sube.
> No vuelve ya a su casa,
> *ya no lo reconoce su morada*.

El v. 22 se refiere, por tanto, a la cercanía de la muerte, como se afirma explícitamente en el verso siguiente.

La frase «me devuelves a la muerte» suena extraña; más lógico sería «me encaminas hacia la muerte» o una expresión análoga. Pero aquí hay que entender muerte como no-existencia, según sugiere Sal 37,10: «Un poco más, y no hay malvado, / buscas su lugar, y *ya no está*» (cf. Job 24,24). Job presiente que su morada, símbolo y garantía de su existencia, va a ser sustituida por otra morada: «donde se citan todos los vivientes», es decir, el ámbito de la muerte.

Job sabe bien que la muerte es el destino de toda creatura. Lo que le tortura no es el hecho en sí de morir, sino vivir con la convicción de que su muerte va a ser un acontecimiento prematuro y, por tanto, inexplicable. Conforme a la maquinaria de la retribución, los principios éticos que orientaron su vida tenían que augurarle «morir en

pleno vigor,/ colmado de dicha y de paz,/ con los lomos forrados de grasa / y tierna la médula de sus huesos» (21,23-24; cf. Sal 73,4-5). Pero no. Él va a morir «harto de amargura,/ sin haber probado la dicha» (21,25). ¿Por qué Eloah lo trata así? ¿Por qué no responde a su grito de socorro?

El v. 24, con su pregunta retórica, reclama la atención de Eloah sobre el ejercicio de la misericordia entre los humanos: tender la mano al desgraciado, a quien solicita ayuda angustiado. Si la ayuda debe ser la conducta exigible a una creatura, ¿cómo es posible que Eloah ataque a Job con su poderosa mano (v. 21b), en lugar de tendérsela amigablemente? ¿Por qué cuando pide *auxilio* (cf. v. 20a) no responde ofreciendo *ayuda* (v. 24b)? Y Job se pone como ejemplo de tal compromiso ético: durante su vida, él mismo compartió el dolor de la gente y les proporcionó ayuda (v. 25). ¿Pretende dar una lección a Eloah? Seguramente no; simplemente se debate ante la inexplicable conducta de su dios, pues, en pura lógica (nivel antropomórfico), él debería dar muestras de una firme conducta ética. En el fondo, Job está negando el valor de la doctrina de la retribución, haciendo así un gran favor al desarrollo del pensamiento religioso. Si Dios se ve sometido automáticamente a tal doctrina, no sólo se niega su libertad, sino que habrá que convenir que el hombre, sujeto a la ley del talión, ha creado a Dios a su imagen y semejanza.

El siguiente verso da inicio a la última estrofa del capítulo (vv. 26.28-31). Acabada la interpelación directa a Eloah, Job se sume de nuevo en su lacerante «ahora»; el ensimismamiento se apodera de su ser. Al propio tiempo, reaparece el tono elegíaco, que va en aumento hasta acabar en pura lamentación. El dato proporcionado por el v. 26 revela que la vida de Job está marcada por la frustración, resaltada por una relación antitética: dicha (luz) ↔ fracaso (oscuridad). El término traducido por «dicha» significa genéricamente «bien» o «bueno», aunque esta denotación básica se despliega en un amplio caudal de sinónimos y afines. Otro tanto cabe decir del antónimo «mal(o)» (traducido aquí por «fracaso»), de una vasta riqueza significativa. Sin necesidad de salir del libro de Job, podemos poner de relieve el valor del contraste entre ambos términos.

En más de una ocasión se ha lamentado Job de no poder disfrutar de la dicha (7,7; 9,25) o degustarla (21,25), cuando es testigo de

que la vida de muchos malvados transcurre dichosa (21,13). Ya conocemos la respuesta de sus amigos: «Reconcíliate con él... y te será devuelta la dicha» (22,21; cf. 36,11). ¿Realmente es Job tan rebelde e insensato? Es la pregunta que cualquiera puede hacerse. Pero Job es consciente de que la reconciliación no tiene sentido más que si proviene de Eloah, pues él no ha cometido ningún acto de rebeldía contra lo alto. Más aún, en el Prólogo se dice en tres ocasiones que Job era un hombre «íntegro y recto, temeroso de Elohim y apartado del *mal*». La afirmación del narrador en 1,1 es corroborada por el propio Yahvé a instigación del Satán (1,8; 2,3). Y al final del libro el narrador nos hace saber que el mal (la «desgracia») soportada por Job había sido infligida por Yahvé mismo (42,11). Lo paradójico del caso es que, según 2,10, el propio Job abrigaba la convicción de que hay que aceptar de Elohim tanto lo «bueno» como lo «malo». En cambio, a estas alturas del poema no le sirven de consuelo las palabras de Elifaz:

> 17 Dichosa la persona a quien Eloah corrige...
> 19 Te libra seis veces de la angustia
> y una séptima te evita el dolor (= *mal*). (5,17.19)

Los términos «dicha» y «fracaso» son ahondados connotativamente por las imágenes de la luz y la oscuridad respectivamente. Los valores arquetípicos de la luz y la oscuridad han sido compartidos por todas las manifestaciones literarias; se hallan sin duda grabados en la capa más profunda del inconsciente humano. En la tradición bíblica la luz es símbolo de vida, como la oscuridad lo es de la muerte:

> 28 Me ha librado de pasar por la fosa,
> ha llenado mi vida de *luz*...
> 30 para salvar su vida de la fosa
> y alumbrarlo con la *luz de los vivos*. (33,28.30)

> 21 Antes de que marche, y ya no vuelva,
> al *país de tinieblas* y de sombras,
> 22 al país oscuro y en desorden,
> donde la *claridad* parece *sombra*. (10,21-22)

La doctrina de la retribución se hallaba anclada en este binomio simbólico, como lo ponen de manifiesto 18,5-6.18; 22,23.28.

A propósito de esta simbología, hemos de recordar las palabras de Job en el cap. 3, cuando maldice el día en que nació, deplora que llegara a ver la luz y reclama para sí las tinieblas y la muerte (3,6.16.20; cf. 23,17). Hablábamos entonces de la perversión (*per-vertere*) simbólica del protagonista, en el sentido de que los arquetipos de la luz y la tiniebla fueron reconvertidos por él en sus antónimos, de tal modo que llega a identificar luz y muerte, oscuridad y vida. A lo largo del diálogo reaparece esta idea:

> Quieren hacerme ver que la noche es día,
> que está cerca la *luz*, cuando sólo hay *tinieblas*. (17,12)

El v. 27 está claramente descontextualizado. El dato anatómico «entrañas» lo pone en relación más bien con el entorno del v. 17 («huesos»); además, los «días de aflicción» ya han sido mencionados en el v. 16b. Por otra parte, el paso directo del v. 26 al v. 28 está garantizado por el vocabulario: «aguardaba la luz, llegó la oscuridad (v. 26b)... Voy caminando sombrío, sin sol» (v. 28a). El v. 27 interrumpe el natural fluir de las imágenes. En cualquier caso, la conmoción de las entrañas, expresada con el verbo «hervir» denota agitación y angustia extremas, como lo ponen de manifiesto Lm 1,20; 2,11 (verbo «estar caliente/ardiendo»). El estremecimiento de las entrañas suele ir acompañado de trastornos en el corazón o en los huesos (cf. Jr 4,19; Sal 22,15). De todos modos, la agitación puede tener una fuente placentera, como lo demuestra Ct 5,4: «Mi amado metió la mano / por el hueco de la cerradura; / *mis entrañas se estremecieron*».

El v. 28, a tenor del surtido de imágenes, enlaza naturalmente con el v. 26, como ya hemos indicado. La traducción ofrecida por algunos comentaristas («camino ennegrecido a causa del sol») resulta grotesca en el contexto. Job se refiere sin más a la agónica tristeza que le invade. Su caminar diario está privado de la luz de la vida. El sol es símbolo de una vida en plenitud. Cuando Isaías describe el futuro esplendor de Jerusalén, en contraposición a su oscuro pasado, lo hace con las siguientes palabras:

> [19] El *sol* ya no será tu *luz* de día...
> tu Elohim te servirá de resplandor.
> [20] No se pondrá jamás tu *sol*...
> pues Yahvé será para ti *luz* eterna:
> se habrán acabado tus días de luto. (60,19-20)

La felicidad de Jerusalén, simbolizada en la luz del sol, no será nada en comparación con la presencia en ella de Yahvé, luz eterna. ¡Se habrán acabado sus días de aflicción! Creemos que éste es el sentido de nuestro texto de Job. Job vive privado del sol: para él no han acabado los días de sufrimiento. La relación del sol con el vigor vital se aprecia también en Job 8,16:

> Lleno de savia, a pleno *sol*,
> sus renuevos brotaban por su jardín.

Bildad recurre a la imagen de una planta bien soleada para describir la dicha, el pleno vigor y la prosperidad del hombre honrado.

El v. 28 continúa describiendo la actitud de Job ante su desgarrada vida: «de pie, en la asamblea, pido auxilio». Tanto la postura (estar de pie) como la mención de la asamblea y la petición de ayuda pueden apuntar a un contexto forense. Sin embargo, no está del todo claro; además adelantaría el contexto del cap. 31, donde Job presenta su alegato de inocencia. Aun así, podría sospecharse que, después de fracasar en su intento de solicitar el auxilio divino (v. 20a), Job sólo cuenta con la absolución de sus conciudadanos. En cualquier caso, se trataría de una ficción jurídica. No cabe pensar que Job presente ante un tribunal humano su contencioso con Eloah.

El vacío que experimenta Job de parte de sus paisanos le lleva a considerar a éstos como chacales y avestruces (v. 29). El término hebreo por «chacales» aparece fundamentalmente en contextos donde se menciona la catástrofe sufrida por una ciudad tras una incursión bélica: sus ruinas se convierten en pura desolación, en guarida de chacales (Is 13,22, 34,13; 35,7; Jr 9,10; 10,22; 49,33; 51,37; cf. Sal 44,20). El texto de Job, sin embargo, no se apoya en esta lectura; más bien está en relación con Lm 4,3, donde el carácter salvaje y depredador de las hembras de los chacales no es nada comparado con la crueldad que la madre-Jerusalén muestra para con sus hijos.

El avestruz, clasificado en Lv 11,16 y Dt 14,15 entre los animales impuros, es mencionado, junto con los chacales, como morador de ciudades arruinadas (Is 13,21-22; 34,13; Jr 50,39). Así como en Lm 4,3 se habla (indirectamente) de la crueldad de los chacales, nada parecido puede deducirse del uso bíblico del término «avestruz». Sin embargo, en Job 39,13 se habla de los *r*^{e}*nānym* (lit. «vocingleros»), que la exégesis actual identifica con los avestruces. Pues bien, de estas aves se dice que se portan cruelmente con sus polluelos (39,16). Bien es verdad que el poeta no utiliza el término «cruel», como en Lm 4,3; pero el verbo utilizado significa precisamente «actuar con crueldad».

En consecuencia, Job se siente rodeado de gente que le trata con crueldad, incluso por parte de su parentela (el sustantivo «hermano» se aplicaba básicamente al miembro del clan). Nuestro hombre está condenado al ostracismo, no sólo social, sino teológico. Recordemos el v. 21a, donde Job espeta a Eloah: «Te has vuelto *cruel* conmigo».

Del v. 30 puede decirse lo mismo que afirmábamos respecto al v. 27: sospecha de desplazamiento. La mención de los huesos y la piel lo ubicarían mejor con el v. 17 (y 27). En cualquier caso, estamos ante una formulación típica del género lamentación, como otras muchas del cap. 30. De la piel de Job ya tenemos noticias por 7,5 y 19,20. En ambos textos se describe el estado lamentable de su cuerpo: piel agrietada y pegada a los huesos. Se trata, sin embargo, de descripciones posiblemente hiperbólicas, que pueden rastrearse en otros libros del AT, especialmente en Lamentaciones:

> Mi carne y mi *piel* ha consumido,
> ha quebrado mis huesos. (3,4)
>
> Su *piel*, pegada a sus huesos,
> seca está como madera. (4,8)
>
> Nuestra *piel* abrasa como un horno,
> a causa del ardor del hambre. (5,10)

El asedio de Jerusalén provocó sin duda situaciones de hambruna extrema (véase Lm 4,10), que tenía que reflejarse en rostros demacrados y cuerpos enjutos. Sin embargo, en el caso de Job se trata

más bien de afirmaciones tópicas, a las que el poeta recurre libremente para reflejar con ellas la situación de extrema pobreza a la que le redujo el Satán con la aquiescencia de Yahvé. Y no olvidemos que el marco del libro de Job responde a las características narrativas del cuento popular.

Cuando los estudiosos tratan de fechar el libro de Job, se suele recurrir a la posible influencia de Lamentaciones. Y la verdad es que con motivos, pues las coincidencias léxicas son abundantes (véase p.e. 3,1-3). Sin embargo, hay que extremar las precauciones. ¿Por qué no pensar en una influencia a la inversa?

Termina el capítulo (v. 31) con unas imágenes y una formulación dignas de una antología poética. Con un esquema a-b-b'-a' (orden en hebreo: [instrumentos de] duelo – arpa – flauta – plañideros) resume el poeta el estado de ánimo de Job. El arpa o cítara era un instrumento utilizado en celebraciones festivas, sobre todo en los oficios del Templo (véase Sal 33,2; 92,4 *et passim*; 1 Cro 15,16; 2 Cro 5,12; cf. 1 R 10,12) u otro tipo de celebraciones litúrgicas o paralitúrgicas (2 S 6,5; Ne 12,27; Sal 81,3). Aparte de los alardes músico-terapéuticos de David (1 S 16,23) y del uso que se hacía de este instrumento en la proclamación de un oráculo profético (1 S 10,5; 1 Cro 25,3), el tañido del arpa iba acompañado de danzas (Sal 149,3), en un ambiente de distendida alegría (Gn 31,27; Job 21,12). El arpa sólo enmudece (y con ella la alegría) cuando una catástrofe ha asolado un país (Is 24,8; Ez 26,13) o en una situación de extremada tristeza, como fue el caso de los desterrados en Babilonia: «En los álamos de la orilla colgábamos nuestras cítaras...» (Sal 137,2).

Fuera del texto que nos ocupa, la flauta sólo es mencionada en la Biblia hebrea en tres ocasiones: Gn 4,21 (Yubal, padre de citaristas y flautistas), Sal 150,4 (alabanza de Yahvé con cuerdas y flautas) y Job 21,12: «[Los malvados] cantan con cítaras y tambores, / se divierten al son de la flauta».

Este último texto nos pone en contacto con la perversión teológica denunciada por Job: los malvados disfrutan de la vida, al tiempo que él tiene que confesar: «Mi arpa es instrumento para duelo, / mi flauta acompaña a plañideros». ¿Pero estamos realmente ante instrumentos musicales? ¿Se trata de un arpa y una flauta materiales? Creemos que no, y aquí repunta una vez más la maestría del poeta. En realidad, las

expresiones «mi arpa» y «mi flauta», con los sufijos en primera persona del singular, describen desde el ámbito de la imagen el "yo festivo" de Job. En nuestro hombre ha muerto la alegría, se ha apagado la luz; todo su ser está ahora volcado en el duelo, en la oscuridad (cf. v. 26).

Y así concluye la descripción del tenebroso "ahora" de Job (cf. v 1), de su agónico enfrentamiento con una realidad que le hurta la felicidad y lo va arrinconando en la más atroz de las existencias. Si en el cap. 29 veíamos a un personaje sobrado de dignidad y reconocimiento sociales, descrito como un rey y un juez excepcionales, en el cap. 30 contemplamos a un hombre despreciado por la gente más despreciable y acosado sin misericordia por su dios y sus huestes. Al ostracismo social se suma algo peor todavía: su rechazo por parte de Eloah. ¿Qué le queda a Job?

Exculpación de Job (cap. 31)

31 [1] **Con mis ojos hice el pacto**
de no fijarme en doncella.
[2] **Mas, ¿qué suerte* depara* Eloah desde arriba?,**
¿*y* qué herencia Shaddai* desde lo alto?
[3] **¿No reserva desastre al injusto,**
adversidad al hombre malhechor?
[4] **¿No vigila él mis caminos**
y cuenta todos mis pasos?
[5] **Si me he hecho acompañar del embuste**
o me he encaminado hacia el fraude,
[6] **¡que me pese en balanza sin trucar***
y Eloah conocerá mi integridad!

[7] **Si aparté mis pies del camino**
***dejándome llevar por mi capricho,**
o algo ensució* mis manos,
[8] **¡que otro coma mi siembra,**
que me arranquen mis retoños!
[9] **Si cedí* a la atracción de otra mujer**
y en la puerta de mi amigo aceché,
[10] **¡que muela* para otro mi esposa,**
que un extraño se acueste con ella*!

11 [*Habría cometido una infamia,
una *ofensa* que pide justicia;
12 sería fuego que devora hasta la Perdición,
que acabaría con toda mi hacienda.]

13 *Si denegué el derecho a mi siervo
y a mi sierva en sus litigios conmigo,
14 ¿qué haré cuando El se levante?;
¿qué responderé cuando pase cuentas?
15 [*¿No los creó en el vientre como a mí?,
¿no nos formó iguales en el seno?]
38 Si mi tierra protesta contra mí
y sus surcos lloran juntos;
39 si he comido sus productos* sin pagar,
explotando* a los aparceros*,
40ab ¡que en vez de espigas dé* espinas,
en vez de cebada, ortigas*!

16 Si me cerré a la necesidad de *los pobres*
y dejé morir de llanto a la viuda;
17 si comí solo mi ración
sin compartirla con el huérfano
18 *[desde niño lo cuidé como un padre*,
lo guié desde el seno materno*];
19 si vi* sin ropa* a un *descarriado**,
sin nada que ponerse a un indigente;
20 si no me bendijeron sus cuerpos*,
calientes con la lana de mis corderos;
21 si alcé mi mano contra el huérfano
por contar con apoyo* en el tribunal*,
22 ¡que se me salga de la espalda el hombro,
que mi brazo se rompa por el codo!
23 [*Pues temo el castigo de El*,
no resistiría su majestad.]

24 No puse mi confianza en el oro*,
ni llamé ‘seguridad’ al oro fino;

25 no puse mi gozo en mi inmensa riqueza,
en bienes adquiridos por mis manos*.
26 Cuando veía lucir el sol*,
el curso radiante de la luna,
27 no me dejé seducir* secretamente
mandándoles un beso con la mano.
28 [*¡También esto es *una ofensa* que pide justicia,
pues habría negado a El del cielo!]

29 No me alegré del mal de *mi* enemigo
ni me regocijé con su desgracia;
30 *no* permití que mi boca pecara
deseándole la muerte con maldiciones.
31 Cuando la gente de mi círculo* decía:
«¡Quién pudiera hartarse de su carne!»,
32 nunca dormía en la calle el forastero,
pues abría mis puertas al viajero*.
33 No oculté *como un hombre** mi delito
ni escondí en mi seno mi pecado,
34 por temor a *un gran escándalo*,
por miedo al desprecio de los *clanes*,
[*en silencio*, sin salir de mi casa*.]

35 ¡Ojalá que alguien me escuchara!
¡Es mi última palabra*! ¡Que responda Shaddai!
El libelo que haya escrito mi adversario*
36 [¡juro* que] lo llevaré sobre el hombro,
me lo ceñiré como una *corona*!
37 Le daría cuenta de mis pasos,
me acercaría a él como un príncipe.

40c Fin de las palabras de Job*.

Observaciones textuales

V. 2 (a) «suerte», lit. «parte».

(b) «depara», añadido por sentido. Hebreo sin verbo, como en el hemistiquio siguiente.

(c) «herencia Shaddai». La Vulgata especifica: se trata de una herencia escatológica.

V. 6 «sin trucar», lit. «de justicia».

V. 7 (a) Lit. «detrás de mis ojos iba mi corazón».

(b) «algo ensució», cf. Vulgata «mancha». Ofrecemos una traducción de compromiso, ya que el último término del verso puede ser leído como «defecto», «mancha», o como «algo» (con negación «nada»). El griego dice «regalos», «obsequios».

V. 9 «Si cedí», lit. «Si mi corazón cedió [o "se dejó seducir"]».

V. 10 (a) «que muela». La Vulgata (*scortum... sit*) interpreta sexualmente.

(b) «se acueste con ella», lit. «se incline sobre ella». El griego interpreta como «inclinarse» = «humillarse».

V. 11 Verso escaso y con un ritmo irregular, que ha llevado a algunos exegetas a prescindir de él, junto con v. 12, como una glosa moralizante. El griego dice así: «Un arrebato de ira incontenible / mancillar a la mujer de un hombre». Evidentemente se trata de una ampliación libre del v. 10, basada quizá en Nm 5,12ss.

Vv. 13-14 Las oraciones pueden ser traducidas también de forma hipotética irreal: «Si hubiese denegado... ¿qué haría yo cuando El se levantase... qué respondería...?».

V. 15 Posible glosa.

V. 39 (a) «sus productos», lit. «su fuerza».

(b) «explotando», lit. «haciendo echar el aliento».

(c) «a los aparceros», lit. «a sus dueños».

V. 40[ab] (a) «dé» (o «produzca»), lit. «salga».

(b) «ortigas»; significado incierto. Algunos lexicógrafos evitan la precisión.

V. 18 (a) Verso controvertido. Dice lit.: «Desde mi niñez *me* cuidó como un padre, / y desde el vientre de mi madre *la* guié». Las posibles soluciones patrocinadas por los exegetas consisten en cambios de las formas verbales y/o de los sufijos: 1) «yo lo cuidé» o «él me cuidó», o interpretar hebreo «creció para mí» = conmigo; 2) para «la guié», dejar hebreo tal cual e interpretar el suf. fem. referido a la viuda; cambiar en «él me guiaba»; poner suf. mas. En cualquier caso, se trata de una posible glosa.

(b) Tal como hemos traducido este verso, el sujeto es Job y se refiere al huérfano del v. precedente; quienes optan por «él me cuidó... me guiaba» tienen dificultades para encajar el verso en el contexto. En cualquier caso, es posible que se trate de una glosa compuesta por dos hemistiquios de origen diverso, que pretende ampliar innecesariamente el verso anterior.

(c) «el seno materno», lit. «el seno de mi madre».

V. 19 (a) «si vi»; el griego interpreta: «miré con indiferencia».

(b) «sin ropa»; la Vulgata parafrasea: «porque no tenía ropa».

(c) «descarriado», con hebreo (*'ôbēd*); otros «transeúnte» (*'ôbēr*).

V. 20 «sus cuerpos», lit. «sus lomos».

V. 21 (a) «por contar con apoyo», lit. «veía mi apoyo» (verbo «ver» con sentido de «disfrutar» o «gozar de»).

(b) «en el tribunal», lit. «en la puerta».

V. 23 (a) Posible desubicación de este verso, o quizá se trate de una glosa moralizante. Véase comentario.

(b) «Pues temo el castigo de El», lit. «terror para mí el desastre de [infligido por] El».

V. 24 «No puse mi confianza en el oro»; otros usan la conjunción condicional: «Si puse mi confianza en el oro..., si puse mi gozo..., si viendo salir el sol...» (así Vulgata). Pero la conjunción condicional hebrea tiene valor asertivo cuando depende de un juramento, como es aquí el caso.

V. 25 Lit. «porque mi mano encontró fortuna».
V. 26 «el sol» (paralelismo con «luna»), lit. «la luz».
V. 27 «no me dejé seducir», lit. «mi corazón no fue seducido».
V. 28 Posible glosa. Se esperaría una autoimprecación, como en los vv. 8.10.22.
V. 31 (a) «mi círculo», lit. «mi tienda».
(b) Otros ofrecen la traducción: «¿A quién no ha ofrecido su carne para hartarse?» o semejante.
V. 32 «al viajero», con versiones; hebreo «al camino».
V. 33 «como un hombre [cualquiera]»; o colectivamente: «como los hombres». Otros traducen: «como Adán» o «ante los hombres». En cualquier caso, podría tratarse de una glosa.
V. 34 (a) Este tercer hemistiquio es posiblemente una glosa.
(b) «en silencio», lit. «me callaba».
(c) «de mi casa», lit. «a la puerta».
V. 35 (a) «Es mi última palabra», lit. «¡Ésta es mi *tau*!». Otros traducen: «¡Aquí está mi firma!».
(b) «mi adversario», lit. «hombre de mi pleito».
V. 36 «juro» no está contemplado en hebreo, pero se supone en virtud de la segunda parte de la fórmula de juramento (en hebreo *'im lō'* = «si no»). Otros traducen de forma interrogativa: «¿no lo llevaré sobre el hombro...?», o en potencial, sin más: «lo llevaría sobre el hombro». Cualquiera de estas fórmulas es correcta.
V. 40[c] Este hemistiquio, salido de la pluma de algún escriba, no parece formar parte del original. Algunos exegetas consideran que se trata del comienzo del cap. siguiente: «[31,40c] Job dio fin a sus palabras, [32,1] y aquellos tres hombres...».

Si el cap. 29 situaba al lector en el venturoso pasado de Job y el cap. 30 respondía a su lacerante presente, el cap. 31 está abierto al futuro. Job habla aquí como si se hallase frente a un tribunal que va a juzgar de forma imparcial su contencioso. Pero no acusa a su adversario (ya lo ha hecho en sus intervenciones a lo largo del libro); simplemente hace un descargo plagado de juramentos de inocencia y de autoimprecaciones, poniendo su vida como testigo fehaciente y público de su inalterable honradez.

El texto de este capítulo está claramente alterado. Debería estar constituido por una serie de exculpaciones acompañadas de su correspondiente autoimprecación (como p.e. v. 7 exculpación y v. 8 autoimprecación; o también v. 9 y v. 10). Sin embargo, el texto está formalmente desequilibrado. Así, los vv. 16-17.19-21 se alargan en exculpaciones sin que encontremos una imprecación hasta el v. 22. Tampoco está claro el número de pecados que Job dice haber evitado en su vida, pues la ubicación (u originalidad) del v. 1 es discutida. En cualquier caso, es evidente que Job niega haber cometido

fraudes o apropiaciones indebidas, haber acosado a la mujer de otro, haber explotado a sus trabajadores, haberse cerrado a las necesidades de los más débiles y a las obligaciones de la hospitalidad, haber cedido a la avaricia y a la idolatría, haberse alegrado del mal ajeno o haber ocultado hipócritamente sus pecados. Se trata de un muestrario de ética veterotestamentaria que anticipa sin duda la moral evangélica.

La estructura del capítulo podría responder *grosso modo* al siguiente esquema: a) vv. 1-6 (preparación a la intervención); b) vv. 7-12 (deseo de los bienes y de la mujer ajenos); c) vv. 13-40a (denegación de los derechos de siervos y trabajadores); d) vv. 16-23 (faltas de hospitalidad y de misericordia); e) vv. 24-28 (negación del valor intrínseco de la riqueza y de la idolatría); f) vv. 29-34 (consideraciones sobre el enemigo y el forastero); g) vv. 35-40b (reto final).

El capítulo se abre con un verso controvertido, sobre todo por la mención de la «doncella». Constituye un exabrupto que no responde a las exigencias de una introducción a la temática propuesta a continuación. ¿Por qué de pronto una doncella? Algunos comentaristas optan por leer otro término (muy parecido gráficamente al original) que significa «necedad». Es decir, Job confesaría haber hecho un pacto de no prestar atención a cosas desatinadas o infames.

«Hacer un pacto» equivale aquí a «llegar a un acuerdo». Job sabe que puede dominar sus sentidos (aquí los ojos), y de hecho se ha negado durante su vida a darles prioridad sobre sus convicciones internas. El poeta, con una hermosa frase, separa lo inseparable: el interior del exterior, la cuna de las vivencias íntimas de las ventanas que permiten al ser humano abrirse al mundo de la experiencia inmediata. La mención de los ojos y el uso del verbo «fijarse» impiden aceptar la corrección «necedad» mencionada líneas arriba.

Sin embargo, ¿qué sentido puede tener aquí la mención de una mujer núbil? Para muchos comentaristas, ésta sería la primera confesión de inocencia de Job (de todas las que integran el cap. 31), que aludiría a las faltas más recónditas, a las malas inclinaciones. Y el poeta habría recurrido al ejemplo más patente de la pureza de corazón: resistirse a los atractivos físicos de una joven. Pero tal interpretación no tiene en cuenta algunos elementos formales y de contenido. Para empezar, las exculpaciones de Job siempre van introducidas

por una fórmula de juramento, que hemos traducido como oraciones condicionales: «Si aparté..; si denegué..; si me cerré..»; etc. Pues bien, dicho elemento formal falta en el v. 1. Por otra parte, los vv. 2s no responden al contenido del v. 1, al que parecen dejar aislado. Una razón adicional del posible carácter espurio del v. 1 está en que no aparece en la versión griega de los LXX (junto con los vv. 2-4).

Los vv. 2-6 parecen ser una introducción a la serie de exculpaciones que se acumulan a partir del v. 7. El v. 2 menciona al Juez supremo, que, aunque alejado de los hombres («desde arriba… desde lo alto»), controla todas sus andanzas. Las preguntas de los vv. 3-4, de naturaleza retórica, se mueven en el ámbito de la retribución clásica: injustos y malhechores tienen como recompensa desastres y adversidades. Pero puede ser que estén cargadas de ironía, como si Job quisiera decir: «Si es verdad que Eloah es justo y retribuye a honrados y deshonestos, ¡que lo demuestre ahora conmigo!».

El término hebreo por «desastre» (o «ruina», «desgracia», «infortunio») tiene exclusivamente factura poética (¿salvo Ez 35,5?) y aparece casi siempre en contextos bélicos (Dt 32,35; 2 S 22,19 = Sal 18,19; Jr 18,17; 46,21; 48,16; 49,8.32; Ab 13), aunque su uso en la literatura de sentencias nos pone en contacto con el tema de la retribución divina (Pr 1,26s; 6,15; 17,5; 24,22). El propio libro de Job nos ofrece algunos ejemplos del uso de este término. Recordemos las palabras de Bildad:

> [El malvado] desfallece en pleno vigor,
> la *desgracia* se afianza a su lado (18,12).

Job, en cambio, parodiaba la doctrina de la retribución en relación con el malvado:

> ¿Cuántas veces se abate sobre él la *desgracia*
> o la cólera divina le reparte sufrimientos? (21,17bc)
>
> El día del *desastre* se libra el malvado,
> a salvo se encuentra el día de la cólera. (21,30)

Más adelante dirá Job que teme el *castigo* de El (31,23), es decir, los efectos de su cólera. Nuestro hombre tiene la convicción de que es inocente (y así intenta demostrarlo a lo largo del cap. 31), pero

no puede evitar la sospecha de que su dios actúa de forma injusta y arbitraria, y de que puede convertirse en objetivo de su incomprensible cólera.

Hay algo que sorprende en el v. 4, y que de algún modo lo desconecta del precedente. Job es consciente de que Eloah vigila la conducta humana. Y no podemos evitar entonces la pregunta: «Si sabe que él es inocente, ¿por qué la exclusiva mención del malvado en el verso anterior?». En buena lógica, el v. 3 debería haber ofrecido una formulación antonímica (malvado vs honrado), que daría pie a que el Job de los vv. 4-5 se alinease con el segundo. En cualquier caso, la permanente vigilancia de las andanzas del hombre («caminos», «pasos») por parte de Eloah ya ha sido expuesta en intervenciones precedentes (3,23; 14,16; 24,23). Y Job había manifestado su confianza al respecto:

> Pero él conoce *mi conducta* (lit. camino),
> si me prueba saldré como el oro.
> Mis pies se aferraban a sus huellas,
> recorría *su camino* sin torcerme. (23,10-11)

El “camino” (conducta) de Job coincidía con el “camino” (prescripciones) de su dios.

Los vv. 5-6, con sus formulaciones genéricas, parecen servir de introducción a las exculpaciones y autoimprecaciones que van jalonando el capítulo. El comienzo del v. 5 revela una fórmula incompleta de juramento (falta el término «Juro») típica de la literatura hebrea, que no coincide formalmente con las que apreciamos en las lenguas modernas. Las correspondencias serían las siguientes:

Juro que si he hecho tal cosa = Juro que no he hecho tal cosa
Juro que si no he hecho tal cosa = Juro que he hecho tal cosa

Según esta fórmula, los vv. 5-6 podrían parafrasearse así: «Juro que no me he hecho acompañar del embuste… Si no lo cree así, ¡que me pese en balanza sin trucar…!».

Como hemos dicho con anterioridad, algunos comentaristas prescinden de los vv. 1-4 porque no aparecen traducidos en los LXX. Pero no es posible disociar los vv. 4 y 5, dada la imagen del camino que ambos

comparten: «caminos» - «pasos» (v. 4); «me he hecho acompañar» (lit. he andado con) - «me he encaminado» (v. 5). El v. 5 menciona el «embuste» y el «fraude» como posibles compañeros en el viaje de la vida.

El término hebreo por «embuste» significa también «nulidad», «inconsistencia», «apariencia», «quimera». Afecta, pues, a la visión distorsionada de una realidad en la que ponemos nuestra confianza, sin advertir (o conscientes de) que se trata de algo quizá temporalmente provechoso, pero en definitiva pernicioso, pues carece de consistencia y, al propio tiempo, contamina negativamente nuestro proyecto ético de vida. Hasta el momento lo hemos encontrado en 7,3 («meses baldíos»); 11,11 («gente falsa»); 15,31 (bis). Dice este último texto:

> Que no confíe en su *engañosa* altura,
> pues quedará convertido en *nada*.

Elifaz habla del hombre irreligioso que pone su confianza en lo inconsistente. La repetición del término que estamos comentando retrata la disposición interior de tal personaje; al asentarse en la nulidad, sus eventuales logros acaban en nada: «No durará su fortuna… No escapará a las tinieblas» (vv. 29.30).

El término hebreo que hemos traducido como «fraude» significa también «mentira», «decepción» o «frustración». El paralelismo con el vocablo anterior refleja un alto grado de sinonimia entre ambos. Aparte del verso que comentamos, en Job sólo aparece en 15,35, un texto en boca de Elifaz que responde a la doctrina de la retribución:

> Quien concibe maldad pare desgracia,
> su vientre gesta *frustración*.

Quien se hace acompañar de la maldad como proyecto de vida quizá no es consciente de que su “embarazo” es un proyecto decepcionante. Nos viene a la mente el texto de Is 26,18:

> Hemos parido con dolores,
> pero hemos dado a luz viento.

En el texto que comentamos, Job viene a decir que su proyecto de vida nunca se ha desarrollado al margen de la ética. Por eso pide en el verso siguiente que Eloah lo compruebe.

El v. 6 utiliza una imagen relativamente frecuente en el AT: la «balanza sin trucar» (lit. «balanza justa»). La legislación israelita condena como inmoral el uso de balanzas, pesos y medidas trucados (Lv 19,36). De tal normativa se hacen eco sabios y profetas (Ez 45,10; Os 12,8; Am 8,5; Mi 6,11). Curiosamente los primeros añaden una sanción teológica que tiene como fuente al propio dios hebreo:

> Yahvé detesta las balanzas trucadas
> y aprueba el peso exacto. (Pr 11,1; cf. 16,11; 20,23)

Esto presta un buen telón de fondo a 31,6, donde Job, quizá con ironía, pide que Eloah "pese" su honradez, pero sin hacer trampas.

En este verso, al margen de ironías, nos encontramos con un sesgo teológico de factura heterodoxa: «y Eloah *conocerá* mi integridad». ¿Qué quiere decir Job? El uso del verbo «conocer» o «saber» (*yāda'*) es clave en la estructura del libro. Yahvé acusa a Job de hablar sin saber (cf. 38,2), acusación a cuyo contenido asiente el protagonista en 42,2-3. Por otra parte, el himno del cap. 28 gira en torno a la posibilidad de alcanzar sabiduría por parte de los humanos. ¿Querrá decir Job aquí que, a pesar de su control de las andanzas de los hombres, Yahvé no está dotado de una perfecta perspicacia? ¿Puede Yahvé tener una visión distorsionada de los entresijos del alma de las personas? En caso afirmativo, habría que negar la omnisciencia divina; si la respuesta es negativa, habría que acusar a la divinidad de injusticia y mala fe. Esta frase de Job, con su ambigüedad, se hace sin duda eco de algunas afirmaciones que hemos oído de labios de nuestro hombre en algunas intervenciones anteriores. Si Eloah fuese íntegro conocería sin duda la integridad de Job.

El v. 7 retoma la imagen del camino del v. 4. Se entiende que Job habla de un camino señalado, bien por una norma ética heterónoma bien por autodisciplina religiosa. En cualquier caso, tal actitud se opone al «capricho», término que traduce el original hebreo «mis ojos». La visión se completa con la acción (cf. la mención previa de los «pies»), en una caracterización ética de los sentidos y los miembros del cuerpo. El ser humano ve otro "camino" más atractivo y decide recorrerlo; pero, durante el trayecto, puede ejecutar («manos») alguna infamia. Ojos, pies y manos (estimativa y acción) constituyen las bases de la anatomía de la ética, para bien o para mal.

El v. 8 es una autoimprecación: Job se desea a sí mismo el mal en caso de que no fueran sinceras sus reclamaciones de inocencia. Está dispuesto a que su hacienda o los frutos de su trabajo pasen a manos ajenas. Sin embargo, abrigamos dudas sobre la correcta interpretación del término traducido por «retoños». ¿Se refiere realmente a los frutos de la tierra o más bien a la descendencia de Job? La pregunta no es ociosa, pues el término en cuestión ha aparecido tres veces en el libro (5,25; 21,8; 27,14) con el significado de «prole» o «descendencia» (cf. también Is 22,24; 44,3; 48,19; 65,23). Esta imagen cobra fuerza si consideramos que la raíz hebrea relativa a la siembra denota, como en castellano, la simiente = semen. Según esta interpretación, Job estaría dispuesto a que sus hijos pasasen a manos de otros (¿como esclavos?) si su aseveración de inocencia se comprobase falsa. Confirma también esta interpretación la mención de la esposa a continuación: Job compromete en su juramento a toda la familia.

El v. 9 presenta un caso de acoso sexual condenado en el Decálogo (Ex 20,17; Dt 5,21). Job jura no haber cedido nunca a los atractivos de una mujer casada y, mucho menos, haber acechado a su puerta. La raíz hebrea correspondiente a «acechar» suele abundar en el campo de las estratagemas bélicas (Jos 8,2 *et passim*; Jc 9,32.43; 20, 29 *et passim*; Esd 8,31; Lm 4,19; Jr 51,12). El acecho de una persona a otra con malas intenciones es condenado en Dt 19,11 (y cf. Sal 59,4; Pr 1,11; 23,28; 24,15; Mi 7,2). El verbo hace referencia también a las emboscadas que animales depredadores tienden a sus víctimas (león: Sal 10,9; Job 38,40; oso: Lm 3,10). Hay, sin embargo, dos pasajes bíblicos que reclaman nuestra atención por sus afinidades con el texto que estamos comentando. Jc 21,16.19-20 narra así el rapto de las doncellas de Siló:

> [16] Comentaban los ancianos: «¿Qué podemos hacer para proporcionar mujeres a los benjaminitas, dado que las suyas han sido exterminadas..?» [19] Es ahora la Fiesta de Yahvé, la que se celebra anualmente en Siló… [20] Y dieron esta orden a los benjaminitas: «Id a esconderos entre las viñas. *Estad al acecho* y, cuando las muchachas de Siló salgan para danzar en corro, salid de las viñas y raptad cada uno una muchacha».

El caso narrado en Pr 7,10.11.12 es más llamativo, aunque no se habla de un seductor, sino de una seductora:

> [10] Entonces le sale al paso una mujer…
> [11] Es bullanguera y descarada…
> [12] Ya sea en las calles o en las plazas,
> en cualquier esquina *se pone al acecho*.

El v. 10 contiene la autoimprecación. El segundo hemistiquio lo dice claramente: «¡que un extraño se acueste con ella!». En el primero, el verbo «moler» podría tener idéntico sentido, como opina gran parte de los comentaristas, inspirados en cierta tradición talmúdica (cf. *Soṭah* 10a). Se trataría de un paralelismo sinonímico. Sin embargo, tal interpretación es dudosa. Es cierto que hay otro verbo relativo a las labores rurales (concretamente «arar», cf. Jc 14,18) que presenta imaginativamente tal connotación. Pero el verbo «moler» carece en la Biblia de matices sexuales, salvo quizá en Is 47,1-3 (Babilonia bajo la imagen de la doncella que exhibe su desnudez). Es probable que estemos sin más ante un paralelismo complementario: la mujer trabaja en el hogar de otro hombre y además cohabita con él. Dejemos abierta la interpretación.

Los vv. 11-12 constituyen probablemente una glosa moralizante, pues las autoimprecaciones no se suelen prolongar con comentarios. En cualquier caso, el asedio de una mujer casada es calificado de «infamia» y «ofensa». El primer término está relacionado en la Biblia, la mayoría de las veces, con relaciones sexuales ilícitas (cf. Lv 18,17; 19,29; Jc 20,6; Jr 13,27; Ez 16,27 *et passim*; 22,9.11; 23,21 *et passim*; Os 6,9), aunque denota también otro tipo de actividades injustas (Is 32,7 Sal 26,10). El segundo (dada la mención de la justicia) implica el reato que dimana de la mala acción. El término «fuego» del v. 12 es imagen del deseo sexual incontrolado y de su potencial destructividad (cf. Si 9,8). Más suaves, y en una perspectiva distinta, son las expresiones de Ct 8,6:

> Es fuerte el amor como la Muerte,
> implacable como el Seol la pasión.
> Saetas de fuego son sus saetas…

Lo importante de este texto es la relación del amor-fuego con la Muerte y el Seol; nuestro texto de Job habla de Perdición (en hebreo Abaddón), equivalente en gran medida a los dos términos anteriores. Pero decir que el fuego del deseo sexual incontrolado «devora hasta la Perdición» no es más que una imagen hiperbólica de su capacidad aniquiladora, ¡que puede destruir hasta lo indestructible! Y de la imagen de la Perdición pasa el poeta a la más natural y comprensible de la hacienda. La pérdida de los bienes materiales por parte de la persona engolfada en una relación ilícita y/o imposible es un cliché de la literatura amorosa de todos los tiempos. Pensemos en la advertencia de Pr 6,31:

> Si lo sorprenden [al adúltero] pagará siete veces más,
> tendrá que dar todos los bienes de su casa.

O en el relato evangélico del Hijo Pródigo: «malgastó su fortuna viviendo como un libertino» (Lc 15,13).

En el v. 13 se amplía el círculo doméstico. Si el poeta hablaba antes de hijos y esposa, ahora menciona a los criados de la casa. El pecado del que aquí se autoexculpa Job está en relación con el ejercicio de la justicia en los tribunales. Jamás, dice, denegó derecho alguno a su servidumbre cuando tuvo algún contencioso con él. El poeta no especifica el tipo de pleitos a los que se vio enfrentado Job, pero, dado el contenido de los versos siguientes, quizá estemos ante un caso de impago de servicios. Dice a este respecto Dt 24,14-15:

> 14 No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que reside en tu tierra, en tus ciudades. 15 Le darás su salario el mismo día; no se pondrá el sol sobre esa deuda, porque es pobre, y de ese salario depende su vida. Así no clamará contra ti a Yahvé y no cargarás con un pecado.

Verdad es que aquí no se contempla una sanción en el ámbito humano, pues se deja en manos de Yahvé. Pero es probable que, en algún momento de la historia social de Israel, existiese la posibilidad de que un siervo pudiese llevar a su señor ante los tribunales.

El verbo traducido por «denegar» significa también «despreciar», un verbo que aporta un nuevo matiz. No se trata sólo de denegar un derecho, sino de no reconocer su legitimidad. Y Job jura que jamás tuvo a menos los derechos de sus siervos.

Podemos considerar el v. 14 como una autoimprecación, aunque formalmente no lo sea. Es como si Job dijera: «¡Que Eloah me castigue cuando venga a pasar cuentas!». Aunque el pobre sea rechazado en los tribunales humanos, siempre contará con Alguien que reivindique sus derechos. El verbo «levantarse» aparece con frecuencia en el ámbito forense; es la postura que adopta quien acusa o quien se dispone a juzgar (véase Dt 19,16; Sal 12,6; 35,11; 76,10; Is 33,10; So 3,8).

El v. 15 es una glosa explicativa, que abandona el marco jurídico para situarse en el teológico. Entre los humanos no debería haber diferencias, pues todos somos iguales en el punto de partida; todos tenemos un mismo origen: a todos formó Eloah en el seno materno. Las diferencias sociales entre los seres humanos no responden al designio del Creador; son fruto del egoísmo que condiciona los procesos de socialización del hombre, en el camino que conduce de la cuna a la tumba.

Como muchos comentaristas, hemos trasladado aquí los vv. 38-40a, por conexión temática. Parecen claramente descontextualizados en su ubicación original. El poeta pasa de las personas (hijos, mujer, siervos) a la hacienda agrícola. La tierra es personalizada: protesta y llora por las injusticias cometidas contra ella. ¿Pero de qué se trata?

Es probable que el poeta conciba una especie de pacto consanguíneo, de identidad, entre la tierra y quien la trabaja: de alguna forma, el campo es identificado con los aparceros. ¿Protesta y llora la tierra? En realidad, quienes se quejan y lamentan son los trabajadores. El dueño de la tierra se limita a vivir de sus productos, permitiendo que malvivan quienes se los proporcionan. Es la típica imagen del terrateniente que vive en la ciudad y que, al final del año agrícola, recibe del administrador de sus fincas el valor de su producción. *Los santos inocentes* de Miguel Delibes glosaría de algún modo la situación descrita en el texto de Job. Salvando las distancias (y quizá extrapolando situaciones), podría decirse: la tierra es de quien la trabaja. La tierra llora porque quien se ocupa de ella con mimo y la ayuda a fructificar

(a sentirse viva) no disfruta directamente de sus productos, que van a parar a manos de quien nada tiene que ver con ella.

Según la autoimprecación del v. 40a, Job estaría dispuesto a prescindir de los frutos de sus tierras (¡a no poder ya vivir!) en caso de haber cometido la injusticia descrita previamente. Viene a decir que, si bien los cereales («espigas», «cebada») contribuían a engrosar su caudal económico, estaría dispuesto a que la tierra quedase yerma («espinas», «ortigas») en caso de que su reivindicación de inocencia resultase falsa. Las malas hierbas reproducen poéticamente la imagen de la desolación y el abandono que siguen a una devastación. El término por «espinas» (otros traducen «cardos») es muy poco frecuente en la Biblia hebrea, pero lo suficientemente documentado como para aclarar nuestro texto. En un oráculo sobre la destrucción de Edom, nos dice Isaías:

> En sus alcázares crecerán cardos,
> ortigas y *espinos* en sus fortalezas. (Is 34,13)

Oseas es más instructivo, al comparar los espinos con la riqueza:

> Las ortigas heredarán sus tesoros de plata,
> los *espinos* invadirán sus tiendas. (Os 9,6)

El término hebreo que hemos traducido por «ortigas» ofrece aquí su significado contextualmente (por el paralelismo con «espinas»), pues es un *hapax*, un único caso en la Biblia. La raíz hebrea denota en realidad hediondez, y quizá sería más correcto traducir genéricamente «yerbajos». (Si mantenemos «ortigas» es por su asonancia con «espinas».) En cualquier caso, y volviendo a nuestro texto, Job pone en juego la fuente de su poder económico con tal de reivindicar públicamente su honradez.

Desde el punto de vista formal, los vv. 16-22 producen cierta extrañeza, pues, a diferencia de los versos anteriores (5-14), la autoexculpación abarca cinco versos (dejando aparte como glosa el v. 18), y la autoimprecación queda relegada al v. 22. Pero este dato no es un indicio de que esta sección haya sido manipulada durante su larga transmisión textual. De hecho, ya hemos visto previamente una ampliación de la autoexculpación (vv. 38-39).

Hasta ahora, el poeta se había limitado a exponer posibles faltas cometidas en el ámbito doméstico: hijos, mujer, siervos y hacienda. A partir del v. 16 (hasta el 21) nos sitúa en el mundo de las relaciones sociales y de las exigencias éticas que de ellas puedan derivar. Para empezar, nos encontramos con dos ejemplos representativos de las clases más desfavorecidas en la sociedad israelita: pobres y viudas (v. 16).

El término traducido por «pobre» (*dal*) escapa a mayores precisiones. Puede equivaler a «indigente», «menesteroso», «desvalido» e incluso «desnutrido» (es uno de los adjetivos aplicados a las "vacas *flacas*" de Gn 41,9). El verbo del que deriva (*dālal*) nos brinda un abanico de connotaciones que pueden ayudarnos a precisar el contenido significativo de este adjetivo/sustantivo: «menguar», «consumirse», «agotarse», «desfallecer», «decaer»; incluso «estar colgado/suspendido» (imagen del decaimiento físico). Se nos antoja que el pobre del que hablamos es como una fruta seca que ya no recibe savia del árbol (sociedad) y que está a punto de desprenderse de él. En cualquier caso, el término hace también referencia al decaimiento psicológico (cf. 2 S 13,4).

La tradición bíblica es clara en su consideración del pobre. Los profetas critican con severidad a los que atropellan su derecho (Is 10,2; cf. Sal 82,3-4; Pr 29,7.14) o prosperan a su costa, oprimiéndolo o tiranizándolo (Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,6; cf. Pr 22,16.22; 28,3.15; Job 34,28). Bastante tiene con su pobreza (cf. Pr 10,15) y su ostracismo social (cf. Pr 19,4). En cualquier caso, el pobre no debe recibir miramientos en un juicio por el hecho de ser pobre (Lv 19,15); la pobreza no es un eximente. Es posible que, a pesar de legislaciones y advertencias en su favor, los pobres se vieran socialmente desatendidos, dada la frecuencia con la que es mencionado Yahvé como garante de un presente más llevadero o de un futuro mejor (cf. 1 S 2,8; Is 11,4; 14,30; 25,4; Sal 41,2; 72,13; 113,7; Job 5,16). Cuando leyes e intimaciones no surten efecto, se recurre al plano teológico, aunque los textos que citamos a continuación no escapan a la acusación de pragmatismo y desprenden cierto tufillo utilitarista:

> Quien se apiada del pobre presta a Yahvé
> y recibirá su recompensa. (Pr 19,17)

El generoso será bendecido
por compartir su pan con el pobre. (Pr 22,9)

En el antiguo Israel, las viudas constituían quizá el estrato social más bajo y más abocado al abandono, especialmente si no contaban con el apoyo del clan (cf. Gn 38,11). Y el hecho de ser mujeres tampoco contribuía a la solución del problema; de hecho eran oficialmente privadas de casarse con determinadas personas (Lv 21,14; Ez 44,22). En las sociedades primitivas la población se hallaba diezmada de hombres, debido sobre todo a las frecuentes guerras (cf. Jr 15,8; 18,21). La legislación israelita contemplaba la solidaridad pública hacia ellas (Ex 22,21-23; Dt 16,11.14; 24,17.20-21; 26,12s; 27,19; cf. Dt 14,29), pero otra cosa es que se cumpliese en la práctica; de otro modo, no se entenderían las constantes quejas de los profetas a favor de este colectivo (Is 1,17.23; 10,2; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7; Za 7,10; Ml 3,5; cf. Sal 94,6; Job 24,3). En última instancia, se contaba con la sanción divina. Leemos en los Salmos:

Padre de huérfanos, tutor de viudas
es Elohim en su santa morada. (68,6)

Yahvé protege al forastero,
sostiene al huérfano y a la viuda. (146,9)

Era tan endeble el estatus social de la viuda, que en Lm 1,1 aparece como imagen de la desolación y la vulnerabilidad de Jerusalén tras su destrucción:

¡Qué solitaria se encuentra
la otrora ciudad populosa!
Como una viuda ha quedado
la grande entre las naciones.

En nuestro texto Job reclama su honradez respecto a la atención de pobres y viudas. Sobre éstas, ya había dicho en 29,13: «a las viudas devolvía la alegría». Y todo ello a pesar de que Elifaz le había echado en cara su desatención de este colectivo: «despedías a las viudas de vacío» (22,9).

El v. 17 menciona otro colectivo socialmente deprimido, que reclamó la atención de legisladores y moralistas en el AT: los huérfanos. Viudas y huérfanos forman una bina clásica en la literatura bíblica (Ex 22,21; Dt 10,18; Is 1,17; Jr 7,6; Ez 22,7; Za 7,10; Ml 3,5; Sal 146,9). Como fruto de las guerras, los huérfanos podían verse confinados en el más absoluto ostracismo y ser objeto de violencias y rapiñas (cf. Ex 22,23; Sal 94,6; 109,9-12; Lm 5,3; Job 6,27; 24,3; Is 10,1-2). Pero también en este caso aparece Yahvé como su protector (cf. Sal 10,14; 68,6; Jr 49,11), señal inequívoca de que, a pesar de las leyes que teóricamente debían protegerlos, los huérfanos sólo podían refugiarse en el desamparo. Verdad es que la situación que describe la Biblia relativa al destino de las viudas y huérfanos que causan las guerras ha sido una constante a lo largo de la historia. No tenemos más que asomarnos al África actual para comprobarlo.

A pesar de las acusaciones de Elifaz, Job reivindica su inocencia al respecto:

> Despedías a las viudas de vacío,
> destrozabas los brazos de los huérfanos. (22,9)

> Ponía a salvo al pobre en apuros,
> al huérfano y al privado de ayuda. (29,12)

El v. 18 es una glosa evidente que, en realidad, confunde más que aclara. Se halla tan corrompido que muchos exegetas han optado por no traducirlo. Literalmente dice así: «Desde mi niñez *me* cuidó como un padre, / y desde el vientre de mi madre *la* guié». Según este tenor textual, el sujeto de «me cuidó» sería el huérfano y el complemento correspondería a Job; y en «la guié» el sujeto es Job y el complemento la viuda. El contenido roza el absurdo, pues no se puede concebir que el susodicho huérfano criase a Job ni que éste se hiciese cargo de la viuda desde el seno de su propia madre. Lo más lógico es corregir levemente el texto hebreo y leer «lo cuidé», «lo guié» y «desde el vientre de su madre», refiriendo todo el verso al huérfano (véanse notas textuales). En cualquier caso, el glosador no ha advertido que aquí el término «huérfano» (igual que «viuda») expresa en realidad un colectivo, no un individuo concreto.

Los vv. 19-20 contemplan otro tipo de personajes. Ya no se trata de personas del ámbito social de Job, como los huérfanos y las viudas, sino de gente necesitada que está de paso: descarriados e indigentes. El verbo del que deriva el adjetivo «descarriado» significa propiamente «perderse», «desaparecer» e incluso «perecer» (cf. Sal 31,13 y paralelo). Dicho de un colectivo humano, puede significar «ser exterminado» (véanse las amenazas a Israel en Dt 4,26; 7,20; 8,19; 28,20.22; 30,18; Jos 23,13; por el contrario cf. Is 27,13: «volverán los perdidos de Asiria») o connotar falta de orientación y/o desarraigo (cf. la imagen de la oveja y el rebaño descarriados: Jr 50,6; Ez 34,4.16). Según nuestro texto, un descarriado es la persona carente de patria, de vivienda y de referente social, condenada a una vida errante; es la persona socialmente “invisible”, con la que nadie cuenta. Recordemos la amargura, y a la vez la hondura humana, que destila Pr 31,6-7:

> 6 Dad el licor al descarriado
> y el vino al que vive amargado;
> 7 que beba y olvide su miseria,
> y no vuelva a acordarse de sus penas.

También Job había tenido en cuenta a este colectivo:

> El descarriado me bendecía,
> a las viudas devolvía la alegría. (29,13)

Junto al descarriado, aparece en nuestro texto el «indigente». El término hebreo ofrece una extensa gama de significados, que coincide a grandes rasgos con el relativo al «pobre» del v. 16. Con frecuencia designa una clase social, por oposición a los ricos (cf. Sal 49,3). El indigente se veía expuesto a toda clase de desmanes: violaban sus derechos (Ex 23,6); era explotado (Ez 18,12), desatendido en los tribunales (Am 5,12), oprimido (Dt 24,14), convertido en objeto de compraventa (Am 2,6; 8,6), perseguido (Sal 109,16), machacado (Am 4,1) e incluso asesinado (Job 24,14). De ahí que en numerosas ocasiones surgieran voces exigiendo compasión (Sal 72,13), generosidad (Dt 15,11; Sal 112,9) y justicia (Jr 22,16; 140,13), o el establecimiento de unas condiciones en las que el indigente se encontrase a salvo (liberar: Jr 20,13; salvar: Sal 72,4; 82,4; Job 5,15).

Job confiesa que jamás desatendió a descarriados e indigentes cuando llamaron a su puerta, aunque su acción se limitase, según dice el texto, a proporcionarles ropa de abrigo. En consecuencia, «me bendijeron sus cuerpos (lit. «sus lomos»), calientes con la lana de mis corderos» (v. 20). Según la antropología hebrea, la bendición, igual que la maldición, es una palabra eficaz, independientemente de quien la pronuncie. Tarde o temprano acabará cumpliéndose. La bendición condiciona el futuro de una persona (cf. Gn 27,12.35; 28,4; 49,25s), sobre todo si proviene de Yahvé (cf. Gn 12,2; 39,5; Lv 25,21; Dt 11,27; 28,2; Sal 133,3; Pr 10,22; Is 44,3). El caso que nos ocupa recuerda Sal 109,16-17:

16 Se olvidó de actuar con amor,
persiguió al pobre, al desdichado,
al de abatido corazón para matarlo;
17 amó la maldición: ¡sobre él recaiga!,
no quiso bendición: ¡que de él se aleje!

El atropello de los derechos del pobre acarrea maldiciones. Por el contrario, quien se ocupa de él se verá colmado de bendiciones. Se trata de una especie de "ética del talión". En cualquier caso, Job ya la había experimentado:

El descarriado me bendecía… (29,13)

El v. 21 insiste extrañamente en la figura del huérfano, del que ya hemos tenido noticia en el v. 17. Por eso, algunos intérpretes opinan que el verso está desplazado. De cualquier modo, el caso es distinto, pues, mientras en el v. 17 se trataba de generosidad para con el huérfano, aquí se abordan cuestiones de estricta justicia. La imagen de alzar (o agitar) la mano contra alguien denota una actitud hostil y amenazante (cf. Is 11,15; 19,16; Za 2,13); no en vano la mano es símbolo de dominio y poder. Job rechaza aquí la posible acusación de contar en el tribunal con alguna persona que torciese el derecho en su favor y en contra de algún marginado social, en este caso un huérfano. Ya había confesado en 29,14:

La justicia era la ropa que vestía,
el derecho, mi manto y mi turbante.

El v. 22 presenta la autoimprecación, que en teoría estaría en relación con los vv. 16-17.19-21. Pero, dada las afinidades léxicas, parece afectar sobre todo al v. 21. En efecto, si Job hubiese pecado alzando su *mano* contra el huérfano, justo es, en su opinión, que el *brazo* se le rompiera como castigo de tal gesto criminal. Se trata de un caso más de "talión ético". Si una buena acción conlleva bendición (cf. v. 20), un caso de injusticia implica maldición.

El v. 23 es sin duda una glosa edificante, al estilo de los vv. 11-12. El término traducido por «castigo» significa propiamente «desgracia», «desastre», «infortunio», «ruina». El propio libro de Job presenta al malvado o al injusto como objetivo del desastre infligido por Eloah (18,12; 21,17.30; 31,3; cf. Jr 49,32; Pr 24,22). El «día del desastre» (de alguien) es un tópico en la literatura bíblica (Dt 32,35; 2 S 22,19; Jr 18,17; Ab 13; Sal 18,19). Por lo que respecta a la majestad divina (2º hemistiquio), se trata de un término derivado de la raíz «levantarse»: el gesto de ponerse en pie impone respeto (de donde majestad). Se aplica al poder de los caldeos en Ha 1,7 y en Job 41,17 a la pose de Leviatán cuando se yergue. Pero a Eloah sólo en Job 13,11:

> ¿No os asusta su *majestad*
> ni os sobrecoge su *terror*?

Recordemos al respecto el tenor literal del verso que estamos comentando, donde también son combinados terror y majestad (véanse notas textuales):

> *Terror* para mí el desastre de El,
> no resistiría su *majestad*.

Los vv. 24-27 remiten a dos tipos de pecados denostados y condenados con frecuencia en la Biblia, especialmente en la profecía: avaricia/poder e idolatría. La avaricia (vv. 24-25) está tipificada por cuatro elementos: dos concretos («oro», «oro fino») y dos abstractos («riqueza» y «bienes»). Estos dos últimos están en relación con el peso socio-político proporcionado por la riqueza; de hecho ambos significan también «poder». El segundo de ellos (el traducido por «bienes»: *kabbîr*) denota fuerza y cantidad. Sólo aparece en la Biblia

ocho veces, repartidas entre Isaías (tres) y Job (cinco). Aplicado a las aguas, dicho término significa «caudalosas» (Is 17,12; 28,2), y dicho del viento, «impetuoso» (Job 8,2); pero a una persona la califica de «poderosa» (Job 34,17.24; 36,5), sin excluir la connotación de violencia. (Curiosamente, el término «caudal» también significa en castellano «riqueza».)

Pero en los vv. 24-25 hay otros términos más sugerentes, en el contexto, que los que acabamos de mencionar, concretamente «confianza» y «seguridad», que revelan un alto grado de sinonimia. Confiar en la riqueza o en los propios bienes es una forma de socavar una sólida columna de la piedad israelita: sólo Yahvé es digno de confianza; sólo en él puede el ser humano sustentar sus afanes y proyectos. El Salterio subraya en cada página esta disposición elemental del israelita piadoso: 13,6; 22,5s; 25,2; 26,1; 28,7; 31,15; 32,10; 56,5.12; 78,22; cf. 2 R 18,5; Jr 39,18; So 3,2; Pr 16,20; 29,25. Hay quienes desconfían de Yahvé y se echan en brazos de los ídolos (cf. Sal 31,7; Is 42,17; Ha 2,18), o bien buscan su seguridad en su propia fortaleza (cf. Jr 5,17) o en su riqueza (cf. Sal 49,14; Pr 11,28). En este caso es indiferente que los bienes acumulados sean fruto de nuestro esfuerzo («adquiridos por mis manos»), y no de la extorsión. En ocasiones, Israel sucumbió a la tentación de la alianza con potencias extranjeras, una actitud de desconfianza en su dios que equivalía a la apostasía (cf. Is 36,6; Jr 46,25). (En definitiva, confiar en el potencial bélico es una forma de idolatría.) Pero esperar que de las propias decisiones, al margen de Yahvé, brote la seguridad es ilusorio. Ya lo dijo Bildad en 8,14 a propósito de quienes se olvidan de Eloah:

> Su confianza sólo es un hilo,
> una telaraña su seguridad.

Hay otro término en el v. 25a que apunta en la misma dirección: «no puse mi gozo», lit. «no me alegré». En la Biblia, el verbo «alegrarse» aparece con frecuencia en contextos festivos donde la causa de la alegría es Yahvé, sus dones materiales y su salvación (cf. Lv 23,40; Dt 12,12.18; 16,11; 27,7; 1 S 2,1; 19,5; Sal 9,3; 31,8; 33,21; 64,11; 97,12; Is 9,2; 25,9; Jl 2,23; So 3,14; Za 2,14). En esta red de significados, el hecho de que alguien se alegre por su inmensa riqueza implica el colmo del ateísmo práctico: sustituir a Dios por el dinero.

Los vv. 26-27 adentran al lector en el ámbito de la idolatría. El brillo del oro (v. 24) deja paso al brillo de las luminarias celestes. El sol y la luna fueron divinizados por las culturas aledañas de Israel, pero la religión bíblica los consideraba creaturas de Elohim (cf. Gn 1,16), «hechura de sus dedos» (cf. Sal 8,4). No obstante, como fruto de los intercambios comerciales y culturales, Israel no pudo, o no supo, sustraerse a la tentación de la idolatría, de los cultos astrales (cf. 2 R 17,16; 21,3-4; Jr 8,2; Ez 8,16-17).

La seducción mencionada en el v. 27a se lleva a cabo en secreto. El adverbio indica sin más que el comportamiento es condenable, no necesariamente que estamos ante cultos iniciáticos. De ahí que sobren las palabras y se recurra a gestos de adoración: mandar «un beso con la mano» (v. 27b). Dejarse seducir equivale a dejarse engañar o persuadir (cf. 2 S 3,25; 1 R 22,20ss; Pr 24,28) con palabras halagüeñas (cf. Pr 1,10), aunque no es inhabitual que el verbo en cuestión se use en el ámbito de la seducción erótica (cf. Ex 22,15; Jc 14,15; 16,5; Os 2,16; Job 31,9). Pero es en Dt 11,16 donde se utiliza en relación con los peligros de la idolatría:

> Cuidad de que no se deje seducir vuestro corazón y os descarriéis, dando culto a otros dioses y postrándoos ante ellos.

En consecuencia, los vv. 24-27 hablan de la integridad religiosa y ética de Job, que no orientó su vida al margen de la piedad más genuina. La actitud contraria habría sido una «ofensa que pide justicia, pues habría negado al El del cielo» (v. 28). Este verso representa sin duda una glosa (véase nota textual), pues reproduce el v. 11, al que remite sin duda la expresión «también esto». Aún así pone magníficamente de relieve la conducta condenable del israelita que basa su vida en el afán por el dinero y en el recurso a otras divinidades. Tal actitud es considerada ofensiva y equiparable al ateísmo. Sin embargo, no hay que interpretar necesariamente este verso como si quien cayese en tales hábitos arreligiosos debiese ser sometido al veredicto de los tribunales humanos. Es cierto que, en determinados periodos de la historia israelita, tal procedimiento podía estar justificado en flagrantes delitos de idolatría o apostasía, pero aquí estamos ante actos realizados «secretamente» (v. 27a). Se trata posiblemente de

una frase hecha, como cuando decimos en castellano: «Esto clama al cielo». Aquí, la expresión «ofensa que pide justicia» remite a la conciencia de quien la perpetra.

La siguiente unidad literaria (vv. 29-34) presenta algunas dificultades. Concretamente, parece que los vv. 31-32 están desubicados, pues, con la mención de una obra de misericordia *pública*, se interrumpe el paso natural del v. 30 al v. 33, que nos hablan de las malas inclinaciones que anidan en el *interior* del ser humano.

Job no sólo rechaza la posibilidad de haberse alegrado del mal ajeno en general; el v. 29a concreta: «del mal de mi enemigo (lit. «del que me odia»). Tal confesión resulta extraña en la religión del AT, por su cercanía con el evangelio (cf. Mt 5,43-47). Como contraste, resultan escalofriantes las palabras del salmista:

> 21 ¿No odio, Yahvé, a los que te odian?
> ¿No me asquean los que te plantan cara?
> 22 Los odio en el colmo del odio,
> los tengo por enemigos. (Sal 139,21-22)

En cualquier caso, contamos con una perla literaria:

> No te alegres de la caída de tu enemigo,
> ni disfrutes con su tropiezo,
> no sea que Yahvé lo vea y le desagrade,
> y aparte de él su castigo. (Pr 24,17-18)

El segundo hemistiquio abunda en la temática: «ni me regocijé con su desgracia». No se especifica el infortunio; se trata de algo casual: los golpes que suele proporcionar la vida. El hebreo dice lit.: «cuando la desgracia dio con él». El verbo hebreo por «regocijarse» es incisivo y denota mala entraña. Propiamente significa «agitarse», es decir, estremecerse de alegría por el mal ajeno. Si es cierto lo que Job confiesa en el cap. 29, entenderemos mejor su rechazo del resentimiento y la venganza.

En el v. 30 se manifiesta el regocijo interior: desear la muerte con maldiciones. Lo que hemos traducido como «boca» significa propiamente «paladar». Sin duda, el término ha sido elegido a propósito por el poeta: el maledicente va saboreando las imprecaciones que

pronuncia contra su enemigo. Y no le desea sólo desgracias pasajeras, sino el colmo de la desdicha: la muerte.

Como ya hemos dicho, los vv. 31-32, con la mención del forastero y el viajero, no encajan en este contexto; harían buena compañía a los vv. 19-20, donde se habla del descarriado y el indigente, otros dos tipos de personas no pertenecientes en su origen al clan autóctono. En cualquier caso, el v. 31 se presta a diversas interpretaciones. No hay duda sobre la identidad de «la gente de mi círculo» (lit. «la gente de mi tienda»). El problema radica en la identidad del individuo aludido en el segundo hemistiquio: «hartarse de su carne» (o «de su cuerpo»). ¿La carne de quién? Algunos intérpretes creen que el poeta se está refiriendo a la hospitalidad de Job: no sólo los transeúntes disfrutaban de su mesa, sino también sus íntimos (véase nota textual). Pero la fórmula «¡Quién pudiera!» no favorece tal interpretación. Otros opinan que los íntimos de Job es una referencia al enemigo mencionado previamente; pero la aparición del forastero a continuación no invita tampoco a esta lectura.

La expresión «hartarse de la carne» (o del cuerpo) de alguien ya ha aparecido en 19,22:

> ¿Por qué me perseguís como El
> y no os hartáis de mi carne?

Según nuestra interpretación de este verso, comer la carne de alguien equivale a cebarse en él y colocarlo en una situación límite. Es evidente que en los vv. 31-32 el poeta se está refiriendo al hondo sentido de la hospitalidad que caracteriza a Job, sentimiento que no comparten sus íntimos, quienes no dudarían en recurrir a cualquier medio violento para deshacerse de eventuales intrusos. Esta inhospitalaria actitud recuerda el criminal recibimiento que depararon en Sodoma a los mensajeros divinos (Gn 19,4-9; cf. Jc 19,11-25). En virtud de este paralelismo, no faltan exegetas para quienes en el v. 31 se trataría de idéntica depravación: intento de violación. Pero dicha proximidad temática no se ve reflejada en el paralelismo léxico, pues en Gn 19 no se habla de hartarse de la carne de nadie. Es cierto que en Ez 16,28s el verbo «hartarse» o «saciarse» tiene connotaciones sexuales, pero este solo ejemplo no puede justificar tal interpretación en nuestro texto de Job. Estaríamos simplemente ante un caso de

denegación (con violencia) del derecho de hospitalidad. Pero Job no pensaba ni actuaba como sus paisanos (cf. v. 32).

Tras el paréntesis de los vv. 31-32, enlazamos temáticamente con los versos precedentes. En los vv. 29-30 el lector tenía acceso a los sentimientos de Job, que nunca deseó el mal a nadie ni disfrutó con sus desdichas. Ahora nos dice que nunca disimuló sus defectos ante los demás. El paralelismo es perfecto, lo que confiere más rotundidad a su afirmación:

no oculté	mi delito
no escondí	mi pecado

La materialidad del verso podría dar a entender que Job confiesa haber cometido algún delito. Pero no, pues tal interpretación contradiría sus insistentes alegatos de inocencia a lo largo del libro (y cf. cap. 29). Más bien nos viene a decir que él nunca habría ocultado una fechoría a la gente, aunque ello hubiese provocado un escándalo, exponiéndole así al rechazo público (v. 34). (El tercer hemistiquio de este último verso parece una glosa: alarga en exceso el estico y nada sustancial añade a lo ya dicho.)

La última parte del capítulo (vv. 35-37) constituye la apostilla a la confesión de inocencia de Job, a quien nos imaginamos en un tribunal, en espera de la réplica de su adversario. La interjección inicial «¡Ojalá!» (lit. «¡Quién me concediera!», v. 35a) indica deseo imperioso de algo. Y todos sabemos a quién se refiere Job al solicitar su presencia y su escucha (cf. 35c). Volvamos la vista atrás:

¡Ojalá se cumpla mi deseo
y Eloah responda a mi esperanza! (6,8)

¡Ojalá se escribiesen mis palabras!
¡Ojalá se grabasen en el libro..! (19,23)

Job no sabe que pronto va a ver cumplido sobradamente su deseo. Pero ya está cansado de bregar con el silencio: «¡Es mi última palabra!» (lit. «ésta es mi *tau*»). Ya no puede más: «¡Que responda Shaddai!» (v. 35b). Job ha solicitado que alguien le escuche (v. 35a), pero ahora le toca a él mantenerse a la escucha, por si la persona esperada decide de una vez romper su ominoso silencio.

Es posible que los vv. 35c-37 no sean originales. Algún glosador los ha compuesto para completar el trasfondo forense de la intervención de Job en el cap. 31, añadiendo sobre todo la mención del libelo y del adversario. Las palabras de Job en 31,35b empalman naturalmente con la aparición de Yahvé en el torbellino (teniendo en cuenta que los caps. 32-37 son espurios):

¡Que *responda* Shaddai! (v. 35b)
Yahvé *respondió* a Job… (38,1)

En cualquier caso, estos últimos versos están inspirados en ciertas propuestas léxicas del libro. La mención del libelo, es decir, del acta de acusación de Eloah (v. 35c), puede remitir a 19,23 (su propio libelo). La corona, símbolo de dignidad, poder y prestigio, nos recuerda 19,9 (aunque la situación retórica es distinta):

Me ha despojado [Eloah] de mi honra,
ha dejado mi frente sin corona.

Job presiente que, cuando tenga fin su contencioso con Eloah, recuperará la "corona" que él le había arrebatado. Finalmente, el término «príncipe» (e.d. el caudillo comunitario, v. 37b) evoca el estatus social del que gozaba Job a tenor de 29,9-10.22-25. Nuestro hombre intuye que reganará su condición de hombre honrado, libre ya de toda sospecha. Fijémonos que en ningún momento menciona la recuperación de su familia y posesiones. Job sólo aspira a que su honradez quede manifiesta, a que se reconozca públicamente la veracidad de sus palabras. Y, lo que es más importante, a que finalmente se encuentre cara a cara con su dios: «me acercaría a él como un príncipe».

Llevar algo sobre el hombro (cf. v. 36a) es señal de dignidad y autoridad. Evoquemos dos textos:

Una criatura nos ha nacido,
se nos ha dado un hijo.
En su hombro traerá el señorío… (Is 9,5)

Pondré en su hombro la llave
de la casa de David;
abrirá y nadie cerrará… (Is 22,22)

Otro tanto puede decirse de la corona regia. Job está convencido de que, cuando se encuentre ante su divino adversario, no tendrá que avanzar hacia él con la cabeza gacha. Llevará a la vista su acta de acusación, la lucirá públicamente convencido de que será capaz de refutar su contenido.

El v. 37 está teñido de ironía. El término «pasos» es sinécdoque por «andanzas», «conducta». Dice Job que, en el momento del encuentro, daría cuenta de sus pasos a su adversario, en el sentido de que le daría a conocer los verdaderos resortes de su conducta. Y la afirmación sorprende, pues Job es consciente de que Eloah conoce el proceder de los humanos. Ya lo ha dicho al menos en dos ocasiones:

> …no controlarías mis errores,
> como ahora cuentas mis pasos. (14,16)

> ¿No vigila él mis caminos
> y cuenta todos mis pasos? (31,4)

En este contexto, la afirmación «le daría cuenta de mis pasos» equivale a: le daría a conocer mi verdadera conducta, que él, al parecer, desconocía. No sería la primera vez, a lo largo del libro, que Job pone en duda la omnisciencia divina. De no ser así, habría que acusar a Eloah de malos propósitos para con su siervo.

La apostilla concluyente (v. 40b) es obra de un redactor, quizá del que añadió los caps. 29-31.

CAPÍTULO 2

DISCURSOS DE ELIHÚ

Mucho se ha escrito sobre la originalidad de los caps. 32-37. Gran parte de la exégesis comparte la idea de que esta sección del libro no formaba parte de la obra primitiva, de que se trata de una gran interpolación. Se aducen para ello razones de vocabulario, estilo y de contenido.

Para empezar, Elihú es un personaje desconocido. No es mencionado en el Prólogo, donde se establece la trama que impulsará el subsiguiente diálogo entre Job y sus tres amigos; y su nombre está ausente del Epílogo. Tras sus prolijos discursos, no recibe respuesta ni de Job ni de los otros tres personajes. Da la sensación de que habla en el vacío. Esta laguna no es suplida por el comienzo en prosa de su intervención (32,1-6a), pues el lector se entera aquí de los motivos que tiene Elihú para hablar, pero no se da razón alguna del porqué de su presencia en el escenario.

La presentación del personaje al comienzo del cap. 32 ya resulta sospechosa, pues su formulación en prosa es indicio de un nuevo e inesperado inicio, del mismo modo que el Prólogo en prosa propone al lector el comienzo de una historia.

Desde el punto de vista retórico, sorprende la amplitud de su intervención, mucho más extensa que los discursos precedentes del Diálogo, aparte de que nadie le interrumpe mientras habla y nadie responde a su perorata. Por lo que respecta al estilo, resulta prolijo, grandilocuente, premioso y repetitivo: la frase «os diré lo que sé», p.e., aparece en un corto espacio (32,6 [final].10b.17b). No se advierte en su intervención la fuerza, la concisión y la brillantez tan desta-

cadas en el resto del libro. El lector mínimamente familiarizado con la poesía advierte de inmediato que está ante un autor no desprovisto de arte literario, pero ciertamente no dotado del genio poético del responsable del Diálogo entre Job y sus tres contertulios.

Hay más detalles que refuerzan la opinión sobre el carácter espurio de los discursos de Elihú. Su autor cita palabras, ideas e incluso argumentos que aparecen en las intervenciones del Diálogo (p.e. 33,9.19.26; 34,7.8-11.21ss; 35,5-7). Y resulta inexplicable que, si el responsable de los caps. 32-37 fuese el mismo que el del resto del libro, repitiese por boca de Elihú los argumentos expuestos previamente por Elifaz, Bildad y Sofar.

Por lo que respecta al contenido de la intervención de Elihú, conviene destacar que nada sustancialmente nuevo aporta a lo dicho ya en el Diálogo. Si decide confeccionar los caps. 32-37 es porque considera débiles los argumentos de los tres amigos de Job y quizá porque percibe lagunas en los discursos de Yahvé. De hecho, la sección hímnica final (36,22 – 37,24) parece preparar el escenario a la intervención divina, reforzando algunos puntos que él consideraba endebles en los caps. 38ss.

Pero observamos otros datos llamativos. Ciertamente, Elihú elabora sus discursos teniendo presente el caso-Job y la ineficacia de los argumentos de los amigos. Pero en el cap. 34 tiene como destinatarios de sus palabras a los «sabios», que difícilmente pueden ser identificados con Elifaz, Bildad y Sofar; y la interpelación a Job en el v. 16 («pero si sabes comprender, escucha») está fuera de lugar.

Muchos críticos opinan que la división de la intervención de Elihú en cuatro discursos es artificial, y que en realidad se trata de un largo discurso fraccionado en cuatro secciones mediante la fórmula «Elihú retomó su discurso» (34,1; 35,1; 36,1). En cualquier caso, nos encontraríamos con tres partes principales: 1) En la introducción (32,6 – 33,7), Elihú expone a los tres amigos (32,6-14), a sí mismo (32,6-14) y a Job (33,1-7) las razones de su intervención. 2) En 33,8 – 35,16 trata de rechazar la presunción de inocencia de Job. 3) En los dos capítulos finales ofrece su propia visión de la grandeza de Eloah, de su actividad creadora y de su gobierno del ser humano.

INTERVENCIÓN DE ELIHÚ (caps. 32-37)

Presentación (32,1-6a)

**32 1 Aquellos tres hombres* ya no contestaron a Job, dado
que estaba convencido de su inocencia*. 2 Pero Elihú, hijo
de Baraquel el buzita, del clan de Ram, descargó su cólera contra
Job, porque pretendía tener razón frente a *Elohim*. 3 También se
enfadó con sus tres compañeros, por no haber encontrado res-
puesta y haber dejado así como culpable a *Elohim**. 4 Mientras
hablaban* con Job, Elihú había esperado, pues los otros eran ma-
yores* que él. 5 Pero Elihú se *encolerizó* al ver que los tres hombres
no habían sabido responder. 6 Entonces Elihú, hijo de Baraquel el
buzita, intervino diciendo:**

Observaciones textuales

V. 1 (a) «hombres»; griego «amigos» (cf. 2,11).
(b) «estaba convencido de su inocencia» (también Vulgata). Versiones: «estaban convencidos...».

V. 3 «Elohim» corr. (cf. v. 2); hebreo dice «Job», sin duda un retoque de los escribas para no hacer a la divinidad complemento del verbo «dejar/hacer culpable». Otros, conservando el término «Job», traducen: «También se enfadó con sus tres compañeros, por no haber encontrado respuesta, a pesar de considerar a Job culpable», o similar.

V. 4 (a) «mientras hablaban», corr.; hebreo «con palabras».
(b) «mayores», lit. «viejos en cuanto a días».

Elifaz, Bildad y Sofar se rinden ante la pertinaz actitud de Job: «estaba convencido de su inocencia» (v. 1). Los LXX pluralizan, subrayando así el impacto positivo de los argumentos de Job en sus amigos: «Para ellos, Job era justo». Se trata sin duda de una interpretación interesada, pues los traductores griegos difícilmente pudieron hacer una lectura errónea del texto hebreo.

A continuación entra en escena un personaje desconocido hasta el momento. Nada de él se ha dicho en el Prólogo ni durante los ciclos de discursos; nada de él se dirá cuando dé por finalizada su intervención. En cualquier caso, el autor presenta sus credenciales genealógicas, como era de rigor: nombre del padre y del clan. Al arraigarlo

socialmente trata de evitar que el lector lo considere un personaje de ficción. Su pedigrí era consistente: Buz fue uno de los sobrinos de Abrahán (Gn 22,21), y Ram uno de los antepasados de David (1 Cro 2,9; Rut 4,19).

Su nombre significa «él es mi dios», y equivale a Eliyahu (= Elías): «Yahu es mi dios». Sin duda ha sido elegido a propósito por el autor: se trata de un acérrimo defensor de la justicia divina, alguien que está convencido de hablar bajo inspiración de Eloah.

La fórmula «descargó su cólera contra Job» merece un breve comentario. Antes de nada preanuncia la animosidad del personaje, su actitud desmesurada y agresiva hacia Job a lo largo de su intervención. En segundo lugar, y esto es más importante, se trata de una fórmula que, aunque aplicable a una persona (cf. Gn 30,2; Ex 32,19; Nm 22,27; Jc 9,30; 1 S 11,6), describe casi siempre la irritación divina previa a una intervención punitiva. Jamás aparece en boca de los tres contertulios de Job; sólo la leemos en 19,11, pero referida a Eloah. A lo largo de sus intervenciones comprobaremos cómo Elihú se arroga disposiciones de ánimo propias de la divinidad, como si fuera su *alter ego*.

Elihú se erige en defensor de la justicia divina, pues, según él, «Job pretendía tener razón frente a Elohim» (v. 2). Y su cólera se hace extensiva a Elifaz, Bildad y Sofar, que tan torpemente habían actuado, pues, al no haber sabido dar una respuesta eficaz a la actitud altanera y a los argumentos de Job, habían descargado indirectamente sobre Elohim un veredicto de culpabilidad (cf. v. 3). Elihú es incapaz de leer entre líneas, de sopesar algunas afirmaciones de Job, fruto de una profunda confianza en su dios y cargadas de una sólida esperanza; para él sólo existe una disyuntiva: o Job o Elohim.

Según el narrador, Elihú había pospuesto su intervención, pero seguramente por respeto a los tres amigos de Job, que eran mayores que él (cf. v. 4), no por su sabiduría, pues como dice más adelante: «Los años no dan sabiduría» (v. 9). De hecho, «se encolerizó al ver que los tres hombres no habían sabido responder» (v. 5). Aquí saber responder equivale a «rebatir». Y este paladín de la justicia divina va a intentar cubrir la laguna dejada por los contertulios de Job. Pero lo paradójico del caso es que la intervención de Elihú ni abordará directamente las quejas de Job ni aportará nuevas argumentaciones al caso.

Exordio (32,6b-22)

Soy un hombre joven*,
vosotros, ancianos;
por eso evité*, intimidado,
exponer todo lo que sé*.
7 Pensaba: «Que hable la edad*,
que enseñen sabiduría los ancianos*».
8 Pero hay un espíritu en el hombre,
el soplo de Shaddai, que *le ayuda a discernir*.
9 Los años* no dan sabiduría,
ni la edad capacidad de discernir.
10 Por eso, os pido que *me* escuchéis;
también yo os diré lo que sé.
11 He esperado mientras hablabais*,
oyendo vuestros argumentos,
cómo sopesabais las palabras.
12 Me iba fijando con atención,
pero ninguno refutabais a Job
ni desmentíais sus palabras.
13 No digáis: «Hemos dado con la sabiduría:
sólo *El* puede vencerlo*, no un hombre».
14 Como [Job] no ha hablado* contra mí,
le rebatiré sin usar vuestras palabras.

15 Ahí están *medrosos*, *no responden*,
les han abandonado* las palabras.
16 ¿*Seguiré esperando* porque no hablen,
por estar ahí plantados, sin *responder*?
17 *Responderé* haciendo mi aportación*,
también yo *expondré* lo que sé,
18 pues me siento lleno de palabras,
preñado de un aliento incontenible*;
19 mi seno encierra un vino* sin salida,
como un odre* a punto de estallar.
20 Hablaré y me desahogaré,
abriré mi boca y responderé.

21 **Con nadie seré parcial*,**
a nadie pienso adular;
22 **no adularé porque no sé*,**
y además me destruiría* mi Hacedor.

Observaciones textuales

V. 6 (a) «joven», lit. «joven en cuanto a días».
(b) «evité», lit. «me escabullí». Otros, siguiendo sin duda el sentido del arameo, traducen «temí».
(c) «todo lo que sé», lit. «mi ciencia».
V. 7 (a) «edad», lit. «días».
(b) «los ancianos», lit. «la abundancia de años».
V. 9 «los años», lit. «los muchos» = «los mayores».
V. 11 «mientras hablabais», lit. «a vuestras palabras».
V. 13 «puede vencerlo» o «puede refutarle». Autores modernos prefieren leer otro verbo («nos instruye») en lugar del hebreo.
V. 14 «no ha hablado», lit. «no ha ordenado palabras».
V. 15 «les han abandonado», lit. «se han alejado de ellos». El verbo hebreo («alejar», «separar», «remover») se presta, como en castellano, a la bifurcación semántica: «remoto» = «alejado» (nota espacial) o «antiguo» (nota temporal).
V. 17 «mi aportación», lit. «mi parte».
V. 18 Lit. «un aliento de mi vientre me presiona».
V. 19 (a) «un vino». El griego («como un odre de vino [dulce] fermentando») anticipa la imagen del siguiente hemistiquio.
(b) «como un odre». El griego, que ya ha adelantado la imagen del odre, dice aquí «como un fuelle de herrero».
V. 21 Lit. «no pienso levantar la cara de nadie». El griego interpreta el semitismo «levantar la cara» como «avergonzarse».
V. 22 (a) Lit. «pues no sé [y no] adularé».
(b) «me destruiría», lit. «me llevaría» = «me haría desaparecer».

Este primer segmento poético (vv. 6-22) manifiesta claramente una estructura bipartita: Elihú se dirige a los tres amigos (vv. 6-14) y a continuación a sí mismo (vv. 15-22). Ahora bien, en buena lógica, las partes deberían ir invertidas: primero se esperaría el soliloquio, en el que Elihú trata de convencerse a sí mismo de la necesidad perentoria de intervenir; y después, el comienzo de la intervención propiamente dicha (vv. 6-14).

Las credenciales que exhibe de entrada nuestro hombre («Soy un hombre joven») hacen presentir que bregará incansablemente y que sus palabras irán cargadas de agresividad, aunque en el plano retórico

traten de justificar su silencio ante los tres «ancianos». El término hebreo correspondiente sólo aparece en Job (y en Si 8,6; 42,8). Usado en plural, como aquí, tiene valor abstracto por «ancianidad». Es como si Elihú dijera: «Yo soy joven y vosotros representáis a la vejez». El contexto revela cierta petulancia en él, si no menosprecio. En un primer momento, el joven se siente intimidado ante la edad provecta, sin atreverse a dar ninguna lección a los tres hombres, aunque es consciente de que sabe lo suficiente como para dársela (cf. final del v. 6).

El v. 7 responde a una tradición cultivada con mimo en el ámbito sapiencial: la sabiduría de los ancianos (cf. Si 8,9; 25,4-6). Ya lo dice bien claro Bildad:

> 8 Pregunta, si no, a pasadas generaciones,
> medita en la experiencia de los mayores.
> 9 De ayer somos nosotros, nada sabemos;
> nuestra vida en la tierra pasa como sombra.
> 10 Pero ellos te instruirán, te hablarán
> con máximas sacadas de la reflexión. (8,8-10)

Elihú había sido educado sin duda en esa venerable tradición, pero su edad le impele a ponerla en duda. ¡Peligrosa actitud! Recordemos que la secesión política tras la muerte de Salomón tuvo parcialmente su origen en la fatuidad de Roboán: «El rey respondió a la gente con dureza, ignorando el consejo que los ancianos le habían dado y hablándoles según el consejo de los jóvenes» (1 R 12,13-14). Quizá Elihú se creía un Salomón redivivo. Leemos en 1 R 3,7-12: «Soy un joven muchacho y no sé por dónde empezar ni terminar… Concede, pues, a tu siervo un corazón atento para saber juzgar a tu pueblo… Entonces le dijo Elohim:… Te concedo una mente sabia e inteligente como no la ha habido antes de ti ni habrá otra igual después».

A tenor del v. 8 Elihú se sitúa en un ámbito cuyas consecuencias consideran algunos revolucionarias: la sabiduría adquirida por tradición cede terreno ante una sabiduría revelatoria. Sería, según ellos, un paso de gigante en la evolución del concepto de sabiduría: el marco de la inmanencia o autonomía se abre al concepto de trascendencia y heteronomía. Sin embargo, tal presunción se adecua a la tradición literaria bíblica sólo parcialmente. Es verdad que el paso a la

concepción de la Sabiduría trascendente tuvo lugar en Israel más bien tardíamente, pero el israelita era consciente de que sus empresas debían contar siempre con el concurso de Yahvé (cf. Jc 7,1-8; 1 S 14,6). La consulta a videntes o profetas parece que era habitual (cf. 1 R 20,13-14). Leemos en Pr 21,31:

> El caballo está entrenado para la batalla,
> pero la victoria es cosa de Yahvé.

También a la hora del discernimiento necesita el ser humano la aquiescencia de Yahvé a sus planes.

Elihú relaciona directamente la inteligencia humana (e.d. la capacidad del hombre de atinar en su toma de decisiones) con «un espíritu», con «el soplo de Shaddai» (v. 8). El término hebreo traducido aquí por «espíritu» (*rûaḥ*) tiene una extraordinaria importancia en la Biblia y ha desempeñado un papel decisivo en las ulteriores especulaciones pneumatológicas. Su espectro significativo, dilatado, puede resumirse en dos lexemas: «viento» y «aliento». En este último sentido equivale a «principio vital» (el *pneuma* griego o el *spiritus* latino) y designa la esfera del espíritu y sus manifestaciones (positivas o negativas). De espíritu de vida nos hablan Gn 6,17; 7,15.22; Job 7,7. Pero más importante es su relación con la divinidad, en expresiones como «espíritu de Elohim» (Gn 41,38; Ex 31,3; Nm 24,2; 1 S 10,10; 2 Cro 15,1) o «espíritu de Yahvé» (Jc 3,10; 2 S 23,2; 1 R 22,24; 2 R 2,16; Is 7,2; Ez 11,5; Mi 2,7). El espíritu de Yahvé puede hacer presa en una persona, dotándole de una valía especial (cf. Jc 15,14). Leemos en 1 S 10,6: «Te invadirá entonces el espíritu de Yahvé… y quedarás cambiado en otro hombre». Pero puede igualmente retirarse de ella y abandonarla a su previa condición, como vemos en 1 S 16,14: «El espíritu de Yahvé se había apartado de Saúl y un espíritu malo que venía de Yahvé le infundía espanto». El espíritu de Yahvé no sólo está en el origen de la vida de una persona (cf. Job 33,4), sino también en su desarrollo, mediante una dotación especial de sabiduría:

> Josué, hijo de Nun, estaba lleno del *espíritu de sabiduría*, porque Moisés le había impuesto las manos.
> Y le obedecieron los israelitas, cumpliendo la orden que Yahvé había dado a Moisés. (Dt 34,9)

El término traducido por «soplo» (*n^e^šāmâ*) tiene también en la Biblia una honda raigambre, y en numerosas ocasiones equivale al anterior (Gn 7,22; 2 S 22,16; Is 57,16; Job 34,14). El texto más evidente al respecto es Gn 2,7:

> Entonces Yahvé Elohim modeló al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices *aliento* de vida, y el hombre resultó un ser viviente.

De ahí que *n^e^šāmâ* signifique «aliento vital» (1 R 17,17; Is 2,22; 42,5; Dn 10,17; Sal 150,6) y equivalga a «vida» (Dt 20,16; Jos 10,40; 11,11.14; 1 R 15,29). Y, como ocurría con «espíritu», Eloah puede concederlo (cf. Job 33,4) o retirarlo (cf. Job 4,9).

Pero volvamos a nuestro texto. En consonancia con la tradición bíblica, Elihú confiesa que el ser humano, por el mero hecho de serlo, está preñado de un soplo divino inteligente. Pero es de suponer que se trata de una dotación en potencia; de determinadas condiciones dependerá que ese don natural se actualice. Esta interpretación se deduce de los versos siguientes. De otro modo, no podría decir que los años no confieren sabiduría.

Elihú sitúa el espíritu o soplo de sabiduría en el plano del don de la "in-spiración". Para quien haya leído el cap. 28 no le extrañará tal concepción:

> Y dijo luego al hombre:
> «El temor de Elohim es sabiduría,
> apartarse del mal, inteligencia». (v. 28)

El acercamiento a la divinidad a partir de una existencia orientada por la religiosidad y la ética condicionan la in-spiración necesaria para juzgar atinadamente. La conclusión es obvia: «los años no dan sabiduría, ni la edad capacidad de discernir» (v. 9). Más adelante insistirá Elihú en estos aspectos.

Elihú, que se siente penetrado al parecer por un espíritu de sabiduría, pretende ocupar la cátedra de los sabios, como se deduce de su llamada a la escucha (v. 10; y cf. 33,1). Escucha y sabiduría están íntimamente vinculadas en la tradición sapiencial (cf. Pr 1,8; 4,1.10; 5,7; 7,24; 8,6; 19,20; 22,17). Bastan tres textos para confirmarlo:

Escuchad la enseñanza y llegad a sabios (Pr 8,33)
Escucha, hijo mío, y hazte sabio (Pr 23,19)
Hijo, escúchame y aprende sabiduría (Si 16,24)

De ahí que Elihú reitere su oferta: «deciros todo lo que sé» (v. 6 final); «os diré lo que sé» (v. 10b).

Nuestro hombre no se ha precipitado: «He esperado… oyendo» (v. 11). Y además reconoce que los tres hombres no hablaban por hablar, pues contraatacaban a Job con argumentos meditados y ajustados. El verbo traducido por «sopesar» significa propiamente «buscar», «indagar», «investigar». Es decir, rebuscaban los argumentos adecuados en el caudal de su teología.

Pero Elihú no sólo oía; prestaba atención y valoraba los argumentos de Elifaz, Bildad y Sofar. Su decisión de intervenir no se basaba en la pura animosidad, sino en la reflexión y en el discernimiento (v. 12a). Y su conclusión es que ninguno de los tres había sido capaz de tapar la boca a Job (v. 12bc). Luego sus argumentos eran hueros. Elihú no dice que careciese de bases sólidas la teología de los tres amigos, sino que éstos no habían sabido dar con la clave: habían sido tres fiscales ineptos.

Los tres hombres parecen disculparse, dejando en manos de El lo que tenía que haber sido responsabilidad suya: «Hemos dado con la sabiduría; sólo El puede vencerlo, no un hombre» (v. 13). De esta afirmación se pueden deducir varias cosas. Para empezar, Elifaz, Bildad y Sofar jamás han pronunciado esas palabras a lo largo de sus intervenciones. En todo caso, se trata de una interpretación de Elihú ante el, al parecer, definitivo silencio de los tres hombres. De todos modos, ¿qué puede significar «hemos dado con la sabiduría»? ¿Querrían decir «hemos topado con la frontera intraspasable de la sabiduría» o «hemos topado con Job, que está repleto de sabiduría»? Probablemente se trata de lo primero, pues los tres amigos han acusado a Job de charlatán (cf. 11,2-3) y de argumentar con palabras vanas (cf. 15,2-3). Para ellos, Job sería cualquier cosa, menos sabio. Parece que los tres amigos interpretan su incapacidad de rebatir los argumentos de Job a la luz de las afirmaciones del cap. 28: «¿De dónde viene la Sabiduría? / ¿Dónde reside la Inteligencia? / Se oculta a los ojos de los vivientes… Elohim ha dado con su camino…» (vv. 20-21a.23a). De ahí sus (supuestas) palabras: «Sólo El puede vencerlo, no un hombre».

Pero Elihú parece no estar de acuerdo con esta reacción; ya ha dicho poco antes que «hay un espíritu en el hombre... que lo hace inteligente» (v. 8). Y él se cree en posesión del soplo de Shaddai, que desvela al ser humano la auténtica teo-logía, erigiéndose así en abanderado autorizado de la justicia divina. Si, según la conclusión del cap. 28, la posesión de la sabiduría implica el despliegue de cualidades éticas extraordinarias, es indudable que Elihú se cree, en este aspecto, muy superior a Elifaz, Bildad y Sofar. En consecuencia, este engreído joven tratará de rebatir a Job con sus propias palabras (v. 14), ya que las de los tres contertulios se han manifestado inútiles.

En los vv. 15-22 el "vosotros" previo deja paso extrañamente al "yo". Como ya hemos observado, se esperaría que este soliloquio hubiese ocupado el comienzo de la intervención de Elihú. Puede ser que haya habido una desubicación de los segmentos poéticos en el curso de la transmisión textual o que haya que suponer al comienzo del v. 15 algo así como «Me había dicho».

El v. 15 exige que nos fijemos en el final del v. 6. Allí decía Elihú que "no había dicho" antes todo lo que sabía porque se sentía "intimidado"; ahora observa que los tres amigos "no responden" y los acusa de "medrosos". Los adjetivos "intimidado" y "medrosos" corresponden a dos verbos sinónimos. Las correspondencias son evidentes:

Elihú	*Elifaz, Bildad, Sofar*
no ha hablado	han hablado
hablará	se han callado
previamente intimidado	ahora medrosos
lleno de palabras (v. 18a)	les han abandonado las palabras

Indudablemente, Elihú se muestra nervioso ante el silencio, pues está en juego algo decisivo: la justicia divina. El espeso silencio que ha observado tras la última intervención de Job implicaría, de no ser rasgado, la culpabilidad de Eloah. De ahí que no pueda seguir esperando (v. 16a); de ahí también la doble constatación de la falta de respuesta por parte de los tres amigos (vv. 15a.16b).

Así que se decide a responder, a exponer todo lo que sabe (v. 17). Con estas palabras nos remite el poeta al final del v. 6, dando a entender con la reiteración la importancia que tiene para Elihú hablar y responder, dado que los tres hombres se han quedado sin respuesta: «les han abandonado sus palabras» (v. 15b). En cambio, él se siente «lleno de palabras» (v. 18a). Sin duda, mientras los tres amigos discutían con Job sin ofrecer una respuesta contundente, Elihú ha ido haciendo acopio de un arsenal de argumentos para echar por tierra el insolente titanismo de Job: se siente «preñado de un aliento incontenible» (v. 18b). El poeta reitera el tema de la sabiduría inspirada, pues el término traducido aquí por «aliento» es el mismo que aparece como «espíritu» en el v. 8 (*rûaḥ*). La incontrolable excitación que se ha apoderado de Elihú es descrita magistralmente mediante la imagen del odre a punto de estallar (v. 19; cf. Mc 2,22). Su mente, cargada de argumentos, necesita buscar con urgencia una salida. Es la necesidad imperiosa de la verbalización. Aunque la situación retórica no es la misma (ni se comparten las imágenes), estas palabras de Elihú nos recuerdan las de Jeremías:

> Yo me decía: «No volveré a recordarlo
> ni hablaré más en su Nombre».
> Pero había algo dentro de mí,
> parecido a fuego ardiente,
> prendido en mis huesos,
> que intentaba en vano sofocar. (20,9)

Se entiende así la necesidad perentoria que tiene Elihú de desahogarse; y de ahí la insistencia del poeta en los verbos «hablar» y «responder» (v. 20).

Termina Elihú su exordio proclamando una de las principales virtudes del auténtico juez: la imparcialidad; no caer en la prevaricación (vv. 21-22; cf. Pr 18,5). Se trata de afirmaciones absolutas. No podemos pensar que Elihú está acusando indirectamente a los tres hombres de haber sido parciales a favor de Job, pues de todo han hecho gala a lo largo de sus intervenciones menos de tener miramientos con el protagonista. En todo caso los tuvieron con Eloah, a tenor de las palabras de Job en 13,7-8.10:

[7]¿Vais a usar la mentira en defensa de El?,
¿usaréis el fraude en su favor?
[8]¿Seréis parciales con El?,
¿defenderéis así su causa?...
[10]¡Qué duda cabe que os castigaría
por vuestra taimada parcialidad!

Elihú hace aquí gala de una virtud divina, como se deduce de 34,19:

No es parcial [El] con los príncipes,
ni favorece al grande contra el débil,
pues todos son hechura de sus manos.

El término «hechura» se hace eco del v. 22b: «me destruiría mi *Hacedor*» (idéntica raíz verbal).

El verbo traducido como «adular» significa propiamente «dar [a alguien] un nombre» (cf. Is 44,5; 45,4). En hebreo tardío vale por «alabar» (cf. Si 47,6). Y dado que, en hebreo, el nombre de algo o alguien equivale a su naturaleza, el verbo denotará aquí conferir a alguien un estatus o un valor que no le corresponde. En tal caso, «adular» manifiesta un alto grado de sinonimia respecto a «ser parcial».

Fijémonos en un detalle del poema. Elihú ha dicho en tres ocasiones que va a decir "todo lo que sabe" (vv. 6 [final].10b.17b). Pues bien, tal afirmación implica necesariamente un recorte, pues "no sabe" adular (v. 22a). Con tal paradoja, el poeta pretende poner de manifiesto la honradez de Elihú. Pero esta virtud no está exenta de cierto temor a la retribución divina: «me destruiría mi Hacedor» (v. 22b), expresión final que reproduce en hebreo una contundente aliteración: *yiśśā'ēnî 'ōśēnî*.

Si volvemos ahora la vista atrás, percibiremos con mayor claridad que al principio cómo el tejido léxico de esta primera intervención de Elihú gravita en torno a *verba dicendi* y *verba intelligendi*: decir, hablar, exponer, enseñar, responder, argumento, palabra; entender, discernir, hacer sabio, sabiduría. Los tres amigos han hablado, han multiplicado sus palabras, pero no han refutado ni desmentido a Job; señal inequívoca que su sabiduría, adquirida de sus mayores, carece de

consistencia. Por eso, son ahora incapaces de responder. En consecuencia, Elihú va a hablar, a responder, a decir lo que sabe, a demostrar la capacidad de discernir que le proporciona el aliento divino que lo penetra; está repleto de palabras. El corolario retórico es evidente: tanto Job como los tres amigos deben *escuchar*: el primero por creerse sabio y retar neciamente a Eloah; los otros, por la ineficacia de su discurso, por carecer de una sabiduría teológica adecuada.

Presunción de Job (cap. 33)

33 [1] **Escucha, Job, mis argumentos;**
presta atención a mis palabras.
[2] **Voy a abrir ahora mi boca,**
***mi lengua habla en mi paladar*.**
[3] **Te hablo con corazón sincero*,**
mis labios transmiten un saber perfecto.
[5] **Si puedes, respóndeme;**
expón tus razones, firme ante mí*.
[6] **Para *El*, soy como tú*,**
formado también de arcilla,
[4] **pues me hizo *el aliento de El***
y *el soplo* de Shaddai me dio vida.
[7] **No pienso llenarte de terror,**
***ni mi mano* te va a agobiar.**

[8] **Te lo he oído decir*,**
he escuchado tus palabras*:
[9] **«Yo soy puro, sin delito;**
estoy limpio, sin pecado;
[10] **mas busca excusas contra mí,**
me tiene por enemigo.
[11] **Mete mis pies en un cepo,**
vigila todos mis pasos».
[12] **Pues te digo que en esto no tienes razón*,**
porque *Eloah* es más grande que el hombre.
[13] **¿Por qué entonces te querellas con él,**
si no responde a tus razones?

[14] *El* habla de muchas formas*,
pero no nos damos cuenta.
[15] En sueños y visiones nocturnas,
cuando cae el sopor sobre los hombres,
cuando el sueño los coge en su lecho*,
[16] entonces abre el oído *de los hombres*,
los *atemoriza* con advertencias*;
[17] aparta así *a los humanos* de sus obras
y salva *al varón* del orgullo.

[18] No *permite que caiga* en la fosa,
*que su vida cruce el Canal**.
[19] Lo prueba en el lecho del dolor,
con los huesos en continuo temblor;
[20] acaba detestando el alimento,
aunque tiene deseos de comer;
[21] su carne a ojos vistas desaparece;
sus huesos, antes ocultos, aparecen;
[22] su ser se aproxima a la fosa,
su vida al lugar de los muertos.

[23] *Mas si tiene un *Mensajero* de su parte,
un *Intérprete** entre mil,
que recuerde al hombre su deber,
[24] *que se apiade de él diciendo:
«Líbrale de bajar a la fosa,
que he encontrado rescate [por él]»,
[25] su carne se renovará de vigor juvenil,
volverá a los días de su mocedad.
[26] Rogará a *Eloah*, y le otorgará su favor:
contemplará* con *aclamaciones* el Rostro
del que devuelve al hombre su integridad*.
[27] Cantará* ante los hombres así:
«He pecado y torcido el derecho,
pero no me ha aplicado la misma medida*;
[28] me ha librado de pasar por la fosa,
mi vida disfruta de la luz».

29 Esto es lo que *El* suele hacer
incontables veces* al hombre,
30 *para salvar* su vida de la fosa
y alumbrarlo con la luz de los vivos.

31 *Atiende, Job, escúchame,
calla, que yo hablaré.
32 Si tienes algo que decir, respóndeme;
habla, pues deseo darte la razón;
33 *si no tienes nada*, escúchame,
calla y te enseñaré sabiduría.

Observaciones textuales

V. 3 Lit. «sincero [es] mi corazón [y] mis palabras».

V. 5 O también: «mantente firme ante mí».

V. 6 «soy como tú», lit. «soy como tu boca».

V. 8 (a) Lit. «has dicho a mis oídos». El verbo falta en griego, que lo coloca al comienzo del verso siguiente.

(b) «tus palabras», lit. «el sonido de palabras», es decir, «de tus palabras», como entendieron el griego y la Vulgata.

V. 12 El griego ofrece una extraña lectura de este hemistiquio: «¿Cómo, pues, dices "Soy justo y no me ha escuchado"?».

V. 14 «de muchas formas», lit. «una vez y una segunda».

V. 15 Lit. «en reposos sobre el lecho».

V. 16 Texto corregido. TM dice «los sujeta con cadenas». Otros prefieren «los atemoriza con visiones».

V. 18 (a) «el Canal», se entiende del inframundo. El término hebreo significa básicamente «arma (arrojadiza)», pero se encuentra posiblemente el sentido de «canal» en Ne 3,15.

V. 23 (a) Este verso es en griego extremadamente largo: «Si hubiese mil ángeles mortíferos / ninguno de ellos lo heriría; / si le convenciese para convertirse al Señor de corazón / y anunciase al hombre su error / (y) le mostrase su extravío...». Si lo comparamos con el hebreo, observamos escasas correspondencias léxicas.

(b) «intérprete» podría traducirse por «mediador».

V. 24 Gran diferencia entre hebreo y griego. Dice éste: «para impedirle caer en la muerte / renovar su cuerpo como grasa en los flancos / y llenar sus huesos de médula». Sólo el primer hemistiquio responde al segundo hebreo.

V. 26 (a) «contemplará»; otros críticos leen causativo, con sujeto Eloah: «mostrará».

(b) «su integridad», lit. «su justicia», es decir, la rehabilitación de que ha sido objeto el orante.

V. 27 (a) «Cantará», corr.

(b) Lit. «no ha tenido igualdad para mí» o «no ha sido igual para mí».

V. 29 «incontables veces», lit. «dos veces, tres veces».

V. 30 (a) El griego introduce aquí v. 28 y sigue fielmente al hebreo, salvo en el verbo final.

(b) «para salvar», lit. «para hacer volver».

V. 31 Algunos autores, basados exclusivamente en motivos formales, consideran que los vv. 31-33 (que, según ellos, parecen más un exordio de apertura que el final de un discurso) deberían ser ubicados en otro contexto.

Tras el exordio de 32,6-22, que justifica su intervención, Elihú se dirige en primer lugar a Job, que constituye el objetivo prioritario de su indignación, a tenor de 32,2. Conforme al caudal léxico del exordio (ver párrafo final del comentario al cap. 32), este segundo discurso comienza con una llamada a la escucha. El paralelismo de las dos partes del verso es perfecto:

escucha	argumentos
presta atención	palabras

La intimación a la escucha por parte de Elihú llama la atención por dos razones: por su reiteración (32,10a; 34,2a.10a) y porque, a lo largo de los discursos de los tres amigos, sólo en una ocasión es invitado Job a la escucha (15,17). Verdaderamente Elihú tiene algo muy importante que decir.

Las expresiones del v. 2 quieren ser solemnes, pero en realidad son rebuscadas y carentes de eficacia retórica. En cualquier caso, el poeta diseña en escuetas pinceladas el órgano del habla: «boca», «lengua», «paladar» (que se completará con «labios» en el verso siguiente).

El órgano del habla está en conexión directa con la fuente oculta de las decisiones, imperceptible al ojo humano: el corazón (v. 3a). Ya sabemos que «la boca habla de lo que rebosa el corazón» (Mt 12,34). Elihú, que estaba «lleno de palabras» (32,18a), asegura que sus motivaciones son sinceras (lit. rectas) y que su saber es perfecto o acendrado (v. 3b), es decir, digno de todo crédito. Si la fuente carece de contaminación, todo lo que de ella mane participará de su pureza.

Sinceridad (o rectitud) y perfección (o acendramiento) caracterizarán el discurso de Elihú. La rectitud es una cualidad divina (cf. Dt 32,4; Sal 19,9; 25,8; 33,4; 92,16) exigible a la creatura (cf. Dt 12,25.28; 13,19; 21,9), de cuyo pedigrí religioso forma parte. Ya se nos ha infor-

mado desde el principio que Job «era un hombre íntegro y recto» (1,1.8; 2,3). Como en el texto que comentamos, la rectitud o sinceridad está frecuentemente relacionada con el corazón, es decir, con la fuente secreta de las decisiones humanas (cf. Dt 9,5; 1 R 9,4; 2 R 10,15; 1 Cro 29,17; Sal 32,11; 94,15), que, sin embargo, no se oculta a Yahvé:

> El hombre piensa que su conducta es *recta*,
> pero el que sondea los *corazones* es Yahvé. (Pr 21,2)

Nuestro texto habla también de «saber perfecto» (puro, acendrado). El adjetivo en cuestión puede aplicarse a la pureza ética o ritual de la persona (cf. 2 S 22,27; Is 52,11; Dn 11,35; 12,10; So 3,9) o a la integridad física de una víctima sacrificial (cf. Ne 5,18). Y, como el término analizado previamente, está en relación con el corazón (Sal 24,4; 73,1) y la conducta (cf. Job 11,4).

En consecuencia, Elihú advierte que sus palabras no van a ser caprichosas o interesadas, ni fruto de su vehemencia, sino veraces y sinceras, nacidas de un corazón sin contaminar y de una predisposición a la búsqueda de la verdad.

El v. 5 (que por razones obvias colocamos antes del v. 4) contiene propiamente la invitación al debate, y forma inclusión literaria con los versos finales (32s). Sin embargo, tal invitación no obtendrá respuesta alguna, bien porque Elihú no deja ni siquiera respirar a Job, bien porque éste ha decidido que no merece la pena responder. En cualquier caso, el silencio que envuelve al protagonista principal constituye uno de los indicios del carácter espurio de los discursos de este joven presuntuoso.

El verbo "poder" en forma condicional, con el que comienza el v. 5, refleja la rotundidad que, según Elihú, va a caracterizar a sus argumentos. De todos modos, está abierto a eventuales refutaciones por parte de Job: «respóndeme». Hemos traducido por "exponer [razones]" un verbo, frecuente en el ámbito militar, que puede significar sin más "tomar posiciones". En el primer caso, Elihú invita a Job a que ponga en orden sus argumentos en contra, la batería de sus contraataques; en el segundo, le sugiere sin más que tome posiciones frente a él ante un hipotético tribunal. En cualquiera de los dos casos, sobresale el ámbito forense.

Los vv. 6.4.7 constituyen una especie de exordio a la primera intervención doctrinal propiamente dicha de Elihú, que empezará en el v. 8. Elihú se sitúa al mismo nivel que Job: una creatura entre las creaturas. Así se desprende de la mención de la «arcilla» (v. 6b) y del «aliento de El» (v. 4a), que remite claramente a Gn 2,7. El hálito divino aparece por partida doble («soplo de Shaddai», v. 4b), una repetición que pretende poner de relieve su importancia decisiva. Comparemos 33,4b con 32,8b:

El soplo de Shaddai me dio vida…
El soplo de Shaddai le ayuda a discernir [al hombre]…

El aliento divino no sólo transmite vida, sino también inteligencia. El ser humano está "naturalmente" más cerca del Creador que el resto de las creaturas.

Es evidente que, a pesar de sentirse dotado de un especial grado de sabiduría (cf. 32,8-10.18-19), Elihú no pretende, en teoría, equipararse a su Creador: «No pienso llenarte de terror, ni mi mano te va a agobiar» (v. 7). Imbuir al ser humano de terror y paralizar así sus desviadas actitudes o actividades es una prerrogativa divina; el antropomorfismo de la mano denota poder opresivo (cf. 10,7; 30,21). Comparemos estas palabras de Elihú con 13,20-21:

Hazme dos concesiones
y no abandonaré tu presencia:
que alejarás tu *mano* de mí
y que tu *terror* no me alcanzará.

Elihú no maneja noticias transmitidas por terceros. Ha sido testigo directo de las supuestas aberraciones teológicas de Job: ha oído y ha escuchado (v. 8). El v. 9 no es una cita literal de las palabras de Job, sino más bien un resumen manipulado de algunas de sus intervenciones. Así lo da a entender también el poeta, pues se trata de un verso en el que se amontonan cuatro expresiones sinonímicas sin apoyo verbal alguno:

A. puro	B. sin delito
A'. inocente	B'. sin pecado

También Sofar había acusado a Job de decir que su conducta era pura (cf. 11,4), pero en realidad el protagonista sólo habla de la pureza de su oración (cf. 16,17). Elihú afea igualmente a Job su pretensión de ser un hombre «sin delito». En este sentido, el libro presenta ciertas ambigüedades, pues, aunque Job pide a Eloah que le explique dónde está su delito (cf. 13,23), en ocasiones da a entender que no está exento de él (cf. 7,25; 14,17; 31,33). Según esto, la acusación de que Job pretende carecer de culpa carecería de base. Por lo que respecta al término «inocente» (hebreo *ḥap*, v. 9b), se trata de un *hapax*, por lo que resulta imposible que Job lo haya usado antes.

Elihú reprocha asimismo a Job su falsa convicción de carecer de pecado (cf. v. 9b). También Elifaz (15,5; 22,5) y Sofar (11,6) lo habían hecho. Y el libro presenta en este aspecto las mismas ambigüedades que veíamos respecto al término «delito». Por una parte, Job pide a Eloah que le aclare dónde están sus pecados (13,23), e incluso se exculpa en ocasiones (31,11.28); pero, al mismo tiempo, da a entender que no está exento de ellos (cf. 10,14; 13,26; 31,33). En resumidas cuentas, la acusación de Elihú en el v. 9 no es todo lo correcta y objetiva que cabría esperar en un debate.

Más atinadas son las observaciones que hace Elihú a Job en los vv. 10-11; de hecho se corresponden con la realidad (cf. 19,11-12.22). Respecto a la enemistad, bastaría con recordar el terrorífico texto de 16,12-14:

> Vivía yo tranquilo y me zarandeó,
> me agarró por la nuca y me despedazó,
> en su blanco me convirtió.
> Me cercaron sus arqueros,
> traspasó mis entrañas sin piedad,
> derramando por tierra mi hiel.
> Rasgó mi cuerpo brecha tras brecha,
> lanzándose cual guerrero contra mí.

Para Job resulta patente la irracional e injusta animosidad de su dios contra él. Por otra parte, el v. 11 es casi un calco de 13,27:

> Metes en cepos mis pies,
> vigilas todos mis pasos,
> rastreas todas mis huellas.

Tras la cita de las supuestas palabras de Job, Elihú inicia su refutación con una afirmación de tipo general, negando que las aseveraciones del protagonista sean justas y recurriendo a un argumento *a maiore*: «Eloah es más grande que el hombre» (v. 12). Se trata de una premisa que en ningún momento ha negado Job, pero que servirá a Elihú para elaborar en torno a ella sus sucesivos discursos.

Es cierto que Job ha requerido la presencia de Eloah a lo largo de sus intervenciones, para pedirle explicaciones por el incomprensible rigor con el que se siente maltratado por él. Y Elihú interpreta tal requerimiento correctamente, desde un punto de vista forense («¿Por qué te querellas..?», v. 13a), tal como se desprende de algunas afirmaciones de Job (p.e. 16,21; 31,35). Sin embargo, éste sabe que su deseo no podrá cumplirse: «No es un hombre como yo para decirle: "Comparezcamos juntos en un juicio"» (9,32). En cualquier caso, la pretensión de Job a lo largo del libro justifica la definición forense de su demanda. Y Elihú considera desproporcionado e irreverente que un simple mortal exija respuestas directas a la divinidad.

En realidad, El utiliza distintas formas de comunicación con los seres humanos (cf. v. 14a). La tradición bíblica ofrece un rico muestrario al respecto. Pero las intervenciones divinas responden casi siempre a las necesidades perentorias de la nación o de uno de sus líderes. Sería pretencioso que un simple mortal exigiese a su dios respuestas puntuales a sus problemas personales. Para tales casos, Eloah dispone de otros medios, aunque las personas no siempre lo advierten (cf. v. 14b).

La mención de las «visiones nocturnas y sueños» (v. 15a), que remite a la primera intervención de Elifaz (4,12-16), tiene cierta carta de ciudadanía en la tradición bíblica (cf. Gn 20,3; 41,1ss; Dn 4,1-2; Mt 2,13; Hch 10,3.10ss). Sin embargo, no faltaron voces críticas:

> 1… los sueños dan alas a los insensatos.
> 2Atrapar sombras y perseguir viento
> es fiarse de los sueños.
> ……………………………………….
> 7Muchos se extraviaron por los sueños
> y fracasaron por fiarse de ellos. (Si 34,1b-2.7)

Evidentemente, la situación retórica es distinta en el caso de Elihú, pues Ben Sira intenta aquí contraponer las fantasías de los sueños al carácter firme y seguro de la ley. Sin embargo, considera peligroso dar crédito a visiones y sueños, «a menos que vengan de parte del Altísimo» (34,6a). ¿Pero quién garantiza que el contenido de un sueño tiene origen divino? Es la pregunta que cabría formular a Elihú.

La expresión "abrir el oído" (v. 16a), en el sentido de comunicar algo a alguien, forma parte, en ocasiones, del ámbito de la comunicación divina: Yahvé revela algo a Samuel (1 S 9,15), a David (2 S 7,27) o a Isaías (Is 22,14). Esta fórmula reaparecerá en boca de Elihú (36,10.15). En el texto que nos ocupa, la comunicación divina tiene un evidente valor educativo (vv. 16b-17). El temor que suscitan en el hombre las advertencias recibidas en el sueño, lo apartan de su habitual (y equivocado) estilo de vida y lo ponen a salvo del orgullo. Este último término va más allá de su habitual significado en los diccionarios, para denotar un claro sesgo teológico. El orgullo caracteriza a la persona o al colectivo que se mantiene al margen o se opone a los propósitos de Yahvé, bien sea en Israel o en el marco internacional (cf. Lv 26,19; Sal 10,2; Is 9,8; 13,11; 16,6; 23,9; 25,11; Jr 13,9.17; 48,29; Ez 30,6; 33,28; Am 6,8; So 2,10; 3,11; Za 10,11; Job 22,29; Si 16,8). Casi siempre se menciona una sanción trascendente, pero no es inhabitual considerar el orgullo como una tendencia letal y autodestructiva:

> La soberbia precede a la ruina
> y el orgullo a la caída. (Pr 16,18)

> 12 Principio del orgullo es alejarse del Señor,
> apartar el corazón del Creador.
> 13 Principio del orgullo es el pecado;
> el que se aferra a él difunde iniquidad. (Si 10,12-13)

Quien se deja guiar por el orgullo, es decir, quien autogestiona su existencia al margen de Eloah, está abocado al fracaso. De ahí las imágenes de la fosa y el Canal que nos propone el poeta a continuación (v. 18). La fosa representa un peligro mortal inminente (cf. Sal 30,10; 35,7; 49,10; Job 17,14). "Preservar la vida de la fosa", o expresiones análogas, es un cliché relativamente frecuente en la Biblia hebrea (Sal 16,10; 103,4; Is 38,17; Jon 2,7). Y Elihú insistirá en la

imagen de la fosa (33,22.24.28.30). El término hebreo relativo a «Canal [de ultratumba]» sólo aparece con este significado en Job 36,12. La imagen recuerda a las aguas subterráneas de las mitologías egipcia y griega.

Los vv. 18-22 constituyen una unidad con una clara estructura concéntrica:

A. fosa-canal
B. huesos
C. alimento
B'. huesos
A'. fosa-lugar de los muertos

El v. 19 propone una especie de terapia psicológica: valor educativo del dolor. Según Elihú, los sufrimientos que laceran a Job no son fruto de una indisposición caprichosa por parte de Eloah, sino el medio necesario arbitrado por la divinidad para que Job reflexione sobre su existencia y salga de sí mismo. Según la tradición bíblica, Yahvé corrige a los hombres como un padre lo hace con su hijo (cf. Dt 8,3.5; 2 S 7,14; 1 Co 11,31-32). Basta con que nos asomemos a Pr 3,11-12:

11 Hijo mío, no desprecies la instrucción de Yahvé;
que no te enfade su reprensión,
12 porque Yahvé reprende a quien ama,
como un padre a su hijo amado.

El lecho del dolor es un lugar de encuentro del sufriente con su dios, una encrucijada de toma de decisiones. La postración invita a la reflexión (cf. Sal 4,5) y a la ulterior petición de auxilio (cf. Os 7,14), pues el hombre religioso sabe que Yahvé cambiará, tarde o temprano, la negra situación en la que está sumido (cf. Sal 41,4). El lecho del dolor debe servir de apertura a lo trascendente; buscar consuelo en el ensimismamiento no aporta ninguna solución:

13 Si pienso: «Mi lecho me consolará,
compartirá mi cama mi llanto»,
14 me aterras entonces con sueños,
me espantas después con visiones. (Job 7,13-14)

En este texto advertimos en Job una actitud negativa de ensimismamiento en su dolor: la muerte le da igual (cf. vv. 15-16). Remite a la profundidad de su dolor, sin intentar salir a la superficie mediante la autocrítica y/o la plegaria.

La mención de los huesos (v. 19b) invita al lector familiarizado con la Biblia a un tranquilo y educativo paseo por el Salterio. En determinados contextos, el término hebreo por «huesos» significa «cuerpo» (e.d. osamenta). El orante que se lamenta puede sentir sus huesos sin fuerza (Sal 6,3; 31,11), dislocados (Sal 22,15), quebrados (Lm 3,4), enfermos (Sal 38,4). También Job habla de sus huesos/cuerpo enfermos y consumidos por la fiebre (30,17.30). En muchos casos, sin embargo, se trata de un dislocamiento interior, de una fractura o debilidad psicológicas. Pero el orante eleva la mirada por encima de sí mismo, esperando de Yahvé su sanación (Sal 6,3.5; 34,21; cf. Is 58,11), a pesar de ser consciente de que sus males proceden de Él (Sal 51,10). Es probable que Elihú esperase de Job la actitud del salmista:

> 3 Guardaba silencio y se consumían mis huesos,
> cansado de gemir todo el día,
> 4 pues descargabas día y noche
> tu mano sobre mí…
> 5 Reconocí mi pecado…
> y tú absolviste mi culpa. (Sal 32,3-4.5)

Los vv. 20-21 rememoran pasadas escenas del libro, en concreto 6,6-7 y 19,20.

El v. 22, que forma inclusión con el v. 18, pinta la situación límite que se cierne sobre el hombre a quien Yahvé pone a prueba: la sombra de la muerte. Pero algo falla en los cálculos de Elihú, que podría aplicarse al “caso Job”: ¿y si el sufriente no supera la prueba? ¿Morirá sin remedio? En tal caso, ¿de qué ha servido la prueba? ¿Sólo para dar satisfacción a la vanidad de Eloah?

Los vv. 23-24 recuerdan otros momentos del diálogo, concretamente los textos 16,19-20 y 19,25. En el primero exponía Job su convicción de contar en lo alto con un testigo a su favor, con un intérprete de su dolor; en el segundo decía tener de su parte un defensor.

Elihú conviene en que una persona que sufre como Job podría contar con un mensajero, con un intérprete. Convendría indagar sobre la naturaleza de este (o estos) personaje(s).

En hebreo, el término para «mensajero» (*mal'āk*) es utilizado en el contexto de las relaciones estrictamente humanas (p.e. 1 S 23,27; 1 R 19,2; 2 R 5,10; Job 1,14; Pr 13,17; Ez 23,40). Pero es abrumadora su presencia con la especificación «de Yahvé» o «de Elohim», casos en los que las traducciones vernáculas ofrecen la traducción «ángel». El mensajero o ángel de Yahvé/Elohim desempeña diversas funciones en la tradición bíblica: anuncia la liberación de una situación angustiosa o peligrosa (cf. Gn 16,7.9; 21,17; 22,15; 48,16); es portador de una buena noticia (Ex 3,2; Jc 13,3); promueve una acción liberadora (Ex 23,20; Nm 20,16; Jc 2,1); socorre a las personas (1 R 19,7); actúa de intérprete (Za 1,9 *et passim*). Pero también anuncia y ejecuta la destrucción por orden de Yahvé (cf. 2 S 24,16; 2 R 19,35; 2 Cro 32,21; Sal 35,5-6; Is 37,36). En ocasiones el ángel/mensajero se confunde con el propio Yahvé. Leemos en Jc 2,1:

> El Ángel de Yahvé subió de Guilgal a Betel y dijo: «Yo os hice subir de Egipto y os introduje en la tierra que había prometido con juramento a vuestros padres. Os dije que jamás rompería mi alianza con vosotros».

En otras circunstancias se distingue la personalidad de ambos (cf. Za 1,13).

El teologúmeno del mensajero/ángel de Yahvé nació sin duda en un momento de la evolución religiosa de Israel en que comenzaron a evitarse los antropomorfismos en función de la pureza yahvista. Con el transcurso del tiempo, esos misteriosos mensajeros pasaron a formar parte de la angelología, tanto en el Judaísmo como en el Cristianismo. Pero volvamos a nuestro texto.

Visto lo expuesto líneas arriba, cabría preguntarse: ¿quién es el mensajero mencionado por Elihú? ¿Se trata de alguien distinto de Eloah o más bien la propia divinidad? La pregunta no es ociosa, pues el Defensor mencionado en 19,25 podría ser el propio dios hebreo (véase V. Morla, *Job 1-28*). Nuestro texto, sin embargo, se halla más cerca de 16,19-20, donde Job distingue entre su defensor-intérprete y

Eloah. En cualquier caso, es muy probable que el Mensajero de 33,23a deba ser identificado con el Intérprete de 33,23b. Aparte del evidente paralelismo dentro del propio verso, podemos recurrir al libro de Zacarías, donde el profeta cuenta con la ayuda de un mensajero/ángel que le *interpreta* sucesivas visiones (1,9; 2,2; etc.).

¿Pero cuál es la naturaleza de este Mensajero/Intérprete? Teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento, nos encontramos seguramente ante un antiguo elemento de la teología del Próximo Oriente, según el cual la corte del dios supremo contaba con la presencia de dioses inferiores al servicio del jefe del panteón. Como lo confirman algunos datos de la mitología sumeria, los hombres podían recurrir a uno de esos dioses inferiores solicitando su ayuda en determinadas situaciones límite. La expresión «uno entre mil» de nuestro texto (v. 23b) podría apuntar en esa dirección. También la visión de Jacob (Gn 28,12):

> Jacob tuvo un sueño. Soñó con una escalera que estaba apoyada en la tierra y cuya parte superior tocaba los cielos. Y observó que los ángeles [mensajeros] de Elohim subían y bajaban por ella.

Según Elihú, el hombre puesto a prueba en el lecho del dolor podría contar con el apoyo de un mensajero divino encargado de un doble cometido: interpretar su postración recordándole su deber (v. 23c) y apiadarse de él (v. 24a). Se trata de la doble faceta que define al dios hebreo en la Biblia: sus amonestaciones o castigos van siempre acompañados del ejercicio de la misericordia. Cuando el profeta Gad propone a David que elija entre tres castigos (hambruna, derrotas militares o peste), el rey responde: «Me siento terriblemente angustiado. Pero prefiero caer en manos de Yahvé, cuya misericordia es grande, antes que en manos de los hombres» (2 S 24,14).

La expresión «su deber» (v. 23c) significa propiamente «su honradez», es decir, la honradez con la que el doliente debería actuar. Se trata, pues, de una llamada a la conversión, a un cambio radical de vida. La misericordia del Mensajero/Intérprete implica la solicitud de perdón por parte de Eloah, la petición de que le libre de «bajar a la fosa» (v. 24b), es decir, de morir. Pero no está claro el tipo de rescate mencionado en el v. 24c. El término hebreo en cuestión (*kōper*) no implica necesariamente un rescate monetario, y menos en este con-

texto; aquí incluye algo que sea aceptado como compensación, algo que libere de su obligación a la parte "endeudada". En cualquier caso, es evidente que la persona postrada en el lecho del dolor no puede ofrecer por sí misma nada a cambio de la liberación de su agónica situación. Leemos en Sal 49,5-6:

> 5 No puede un hombre redimirse
> ni pagar a Elohim por su rescate
> 6 (es muy caro el precio de la vida,
> y nunca tendrá suficiente).

La situación reclama la intervención de un Mensajero/Intérprete divino.

Si Eloah acepta el rescate, la decadencia general del sufriente experimentará un cambio radical, que afectará de momento a su «carne» (*bāśār*, v. 25a), es decir, a la manifestación contingente de su ser. La expresión hebrea es hiperbólica: será como si volviera a ser joven. Pero antes tendrá que rezar a Eloah, si quiere que le otorgue su favor (v. 26a). Puede ser que la plegaria nacida del arrepentimiento, arrancada a través del Mediador, sea el rescate que el sufriente presenta ante su dios. En cualquier caso, la oración predispone a Eloah a con-graciarse con su siervo. La fórmula «contemplar el rostro» (v. 26b) tiene en la Biblia claras connotaciones culto-rituales. En ocasiones remite a la presencia de los fieles en el Templo, lugar donde legítimamente se encuentran con su dios (cf. Dt 31,11). La presencia podía ser puntual, p.e. con ocasión de las tres peregrinaciones anuales (cf. Ex 34,24; Dt 16,16), en cumplimiento de un voto (cf. 1 S 1,22) o para consultar a Yahvé (cf. 2 S 21,1); pero la mencionada fórmula podía implicar que la persona implicada se ponía "al servicio de" su dios, como comprobamos en 1 S 2,18. La añoranza del Templo arrancó esta confesión íntima al salmista:

> Mi ser tiene sed de Dios, del Dios vivo:
> ¿cuándo podré ir a ver el rostro de Dios? (Sal 42,3)

Creemos que nuestro texto (v. 26) debe ser interpretado desde la situación vital descrita: el doliente se encuentra en el Templo orando y solicitando el perdón de su dios, que acabará devolviéndole «su

integridad» (lit. «su justicia»), es decir, declarándolo justo, íntegro. La entrada en la presencia de la divinidad va acompañada de aclamaciones (v. 26b), de ruidosas manifestaciones de júbilo. El término hebreo traducido por «aclamaciones» (*t*^{e}*rûʿâ*) forma parte de dos campos léxicos: bélico (Nm 10,5s; 31,6; 2 Cro 13,12; Jr 4,19; 20,16; Ez 21,27; Am 1,14; So 1,16) y litúrgico-ritual (Lv 23,24; Nm 23,21; 1 S 4,5s; 2 S 6,15; 1 Cro 15,28; Esd 3,11ss; Sal 27,6; 33,3; 89,16; 150,5). Tanto en el campo de batalla como en un marco procesional o ritual, el sonido de los instrumentos iba acompañado del griterío de los presentes. En determinados casos se funden lo militar y lo paralitúrgico (Jos 6,5.20). Recordemos Sal 47,6:

> Sube Elohim entre *aclamaciones*,
> Yahvé a toque de trompeta.

La nueva situación del sufriente, que se acerca entre aclamaciones de júbilo a la presencia de Eloah (v. 26b), recuerda las palabras que en su momento dirigió Bildad a Job:

> Pero El no rechaza al honrado,
> ni echa una mano al malvado.
> Todavía puede llenar tu boca de risas,
> tus labios de *aclamaciones*. (8,21)

Los vv. 27-28 confirman también que el doliente toma parte en un ritual de lamentación. En efecto, el esquema formal de las súplicas individuales implica, entre otros elementos, la confesión de la culpa y la subsiguiente información dirigida a los presentes por el interesado, en la que les da cuenta de la gracia que se le ha concedido. Se supone que, entre estos dos elementos, ha tenido lugar la pronunciación de un oráculo de salvación por parte del sacerdote o liturgo presente en la ceremonia.

El penitente confiesa ante los presentes (v. 27a) su previa condición de pecador y la misericordia divina alcanzada. No se trata, formalmente hablando, de un canto de acción de gracias, como opinan algunos autores, pues el orante no se dirige directamente a su dios ni formula explícitamente su agradecimiento, como en Sal 9,2; 138,1. La confesión está integrada por expresiones tópicas, que parecen

sacadas de algún formulario *ad usum*. La fórmula «he pecado» es demasiado genérica como para llamar la atención; de hecho no se menciona la naturaleza del delito, ni siquiera indirectamente, como es el caso en Ex 10,16; Nm 22,34; Jos 7,20; 2 S 12,13; etc. Por otra parte, «he torcido el derecho» (o, mejor, «he torcido lo derecho») es un equivalente perfecto de «he pecado». El término hebreo por «pecar» significa propiamente «fallar el blanco», es decir, no conseguir que el proyectil vaya "derecho" a la diana. Ambos verbos indican básicamente desvío: la espacialidad de la imagen se condensa en incapacidad ética. Y ambos verbos aparecen también yuxtapuestos en la confesión de David en 2 S 24,17:

> He pecado y he torcido… (aquí sin complemento objeto).

Por lo que respecta al v. 28, reencontramos el tópico de la fosa (cf. vv. 18a.24b) y su antítesis: la luz (cf. 29,3). Por una parte, la oscuridad de la tumba evoca naturalmente la muerte; por otra, la luz sólo puede ser disfrutada por quien está asido a la vida. De ahí la equivalencia oscuridad = muerte y luz = vida, tan arraigada en el pensamiento bíblico, aunque forma parte sin duda de la simbólica universal. La síntesis luz/vida es formulada en la Biblia de diferentes formas. La luz simboliza la paz (Is 2,5), el bien (Is 5,20), la salvación (Is 49,6; Mi 7,9), la sanación psicofísica (Is 58,8), la consolidación política (Is 60,1.3), la liberación (Is 42,6), en definitiva una vida dichosa (Qo 11,7-8); por el contrario, la oscuridad incluye en sí el mal (Is 5,20), la inminencia de un desastre (Is 5,30; 59,9; Jr 4,23; Am 5,18.20) o de un castigo (Is 13,10), el destierro (Jr 13,16), el fracaso (Job 30,26) o la muerte (Job 17,12-14; 18,18). Pero hay textos en los que el paralelismo poético resalta la relación de la luz con la vida:

> En ti está la fuente de la vida
> y en tu luz vemos la luz. (Sal 36,10)

> Rescataste mi vida de la muerte,
> para que marche en la presencia de Elohim
> iluminado por la luz de la vida. (Sal 56,14)

> ¿Por qué dio luz a un desdichado,
> vida a los que viven amargados? (Job 3,20)

Según Elihú, la disposición positiva de El respecto a quien confiesa sus descarríos carece de límites. La fórmula «dos veces, tres veces» (v. 29b) es un semitismo equivalente a «una y otra vez», es decir, siempre.

Los vv. 30-33 carecen totalmente de originalidad. Son iterativos y adolecen del barroquismo típico del poeta que confeccionó los discursos de Elihú, y cuyo estilo difiere palmariamente del manifestado por el responsable del diálogo poético entre Job y sus tres amigos. El v. 30 no es más que una repetición del v. 28. Los vv. 31-33 acumulan sinónimos y expresiones contradictorias que desconciertan al lector:

> Atiende.. escúchame, calla.. yo hablaré (v. 31)
> Escúchame.. calla.. te enseñaré (v. 33)

Y en medio una desvaída y condicionada oportunidad a Job:

> Si tienes algo,.. respóndeme.. habla (v. 32)

Este último verso sólo tiene valor retórico, pues es más que evidente que Elihú no cree en la inocencia de Job. La frase «deseo darte la razón» (lit. «deseo declararte justo») tiene un ligero tufillo de prepotencia e hipocresía. La acumulación de imperativos en los vv. 31.33 son más bien una mordaza psicológica. Está claro que Elihú desea hablar sin que nadie le interrumpa, pues se concibe a sí mismo como la fuente de una ciencia teológica legítima: «te enseñaré sabiduría» (v. 33b).

Fracaso de los tres sabios (cap. 34)

34 **1 Elihú retomó su discurso:**

2 Escuchad, sabios, mis palabras;
prestadme atención, doctos.
3 Como el oído distingue las palabras
y *el paladar discierne* los sabores*,
4 distingamos lo que es justo*,
***aclaremos entre nosotros* lo que es bueno.**

5 Job ha dicho: «Soy inocente,
pero *El* me niega el derecho;
6 me asiste el derecho y creen que miento,
*mi herida es incurable**, y no he pecado».
7 ¿Hay algún hombre como Job,
que bebe el sarcasmo como agua,
8 que se hace acompañar de malhechores
y anda con gente malvada?
9 ¿No dice*: «Al hombre no aprovecha
estar a buenas* con *Elohim*»?

10 Escuchadme, pues, sensatos*:
¡Lejos de *El* la maldad,
la injusticia de Shaddai!
11 Paga al hombre según sus obras,
trata a cada cual según su conducta*.
12 Está claro que *El* no obra mal*,
que Shaddai no tuerce el derecho.
13 ¿Quién le confió [el cuidado de] la tierra*?,
¿quién le encargó de todo el universo?
14 Si sólo prestase atención* a sí mismo,
si centrase en sí su espíritu y su aliento,
15 *los seres vivos* juntos* morirían,
el hombre al polvo volvería.

16 Si sabes comprender*, escucha esto,
presta *atención* a mis palabras*:
17 ¿Podrá gobernar* quien odia el derecho*?
¿Vas a condenar al Justo supremo,
18 capaz de llamar* al rey «canalla»*,
de tratar a los nobles de bandidos?
19 No *es parcial** con los príncipes*,
ni favorece al grande contra el débil,
pues todos son *hechura* de sus manos.
21 Él vigila el camino del hombre,
se da cuenta de todos sus pasos;
22 no hay sombras ni espesa tiniebla
que puedan ocultar a los malhechores.

[20] *Mueren de repente, en plena noche;
esa gente* se agita y desaparece;
el tirano es depuesto sin esfuerzo.
[23] No asigna un plazo al hombre*
para comparecer a juicio ante él.
[24] Destruye a los poderosos sin tener que indagar,
y a otros establece en su lugar;
[25] como conoce bien sus acciones,
de noche los trastorna y pulveriza*.
[26] Los azota igual que a criminales,
en un lugar público*,
[27] por no haber querido seguirle*,
por no entender sus designios*,
[28] *provocando ante él* el grito del débil,
haciéndole oír el grito del pobre.
[29] Si se queda inmóvil, ¿quién condenará?;
si esconde el rostro, ¿quién *hará justicia*?*
Pero él vela *a la vez* sobre *países y hombres*,
[30] para evitar que reine el impío,
que *la gente caiga en sus redes*.

[31] Si alguien dice* a *El*:
«*Soy culpable**, no pecaré;
[32] lo que no veo*, házmelo saber;
si he obrado mal, no recaeré»,
[33] ¿debería *retribuir según tu criterio*,
cuando tú rechazas [el suyo]?
Ya que quieres decidir, que no yo,
di todo lo que sabes.
[34] Pero la gente sensata* me dirá,
lo mismo que los sabios que me escuchen:
[35] «No habla Job con sensatez;
no son juiciosas sus palabras.
[36] ¡Que sea probado a fondo*,
pues responde* igual que un malvado*!
[37] *Insiste en su pecado**,
prodiga entre nosotros su rebeldía,
multiplica sus palabras contra *El*».

Observaciones textuales

V. 3 «discierne los sabores», lit. «saborea la comida».

V. 4 Otra posible traducción: «Ocupémonos de este caso» o «Hagamos nuestro este caso».

V. 6 «mi herida», lit. «mi flecha».

V. 9 (a) «¿No dice…?». Griego usa 2ª p. sg.

(b) «estar a buenas» o «estar a gusto», lit. «complacerse».

V. 10 «sensatos», lit. «hombres de corazón».

V. 11 «según [su] conducta», lit. «según [su] camino». Las versiones antiguas entienden el término hebreo literalmente.

V. 12 El verbo hebreo aquí significa también «condenar», como traduce la Vulgata.

V. 13 «el cuidado de la tierra», lit. «la tierra».

V. 14 «prestase atención», lit. «pusiese su corazón».

V. 15 «los seres vivos», lit. «toda carne».

V. 16 (a) «si sabes comprender», lit. «si [tienes] inteligencia».

(b) «a mis palabras», lit. «a la voz de mis palabras».

V. 17 (a) «podrá gobernar». El verbo significa propiamente «atar», «vincular», de donde «gobernar», «controlar» o «someter».

(b) «odia el derecho». Pero el griego, por escrúpulos religiosos: «el que odia las cosas injustas»).

V. 18 (a) «capaz de llamar», lit. «el que llama». El hebreo presenta forma interrogativa: «¿Puede llamarse..?» o «¿Puede alguien llamar..?».

(b) «canalla» corresponde a un término hebreo de traducción imprecisa, como lo revelan las versiones: griego «prevaricador», Vulgata «apóstata», Targum «malvado». Según cierta etimología, se trata de alguien «in-útil», «in-servible».

V. 19 (a) «No es parcial con», lit. «no levanta la cara de…». Este semitismo es interpretado por el griego como «avergonzarse de».

(b) «príncipes», es decir, la gente notable.

V. 20 El griego está corrompido: «resulta inútil para ellos llamar a gritos y suplicar al hombre, / pues se aprovecharon injustamente de enfermos impotentes».

V. 23 Otros entienden a la inversa: «no depende del hombre establecer un plazo».

V. 25 «y pulveriza», lit. «y quedan aplastados».

V. 26 Lit. «en un lugar de espectadores» (también Vulgata), es decir, «en público».

V. 27 (a) «no haber querido seguirle», lit. «se desviaron de detrás de él».

(b) «sus designios», lit. «todos sus caminos».

V. 28 (a) Para los vv. 28-33, el texto griego está tan corrompido que, en determinados puntos, resulta inútil pretender traducirlo.

(b) «ante él», se entiende ante la divinidad.

V. 29 «¿quién hará justicia?» (verbo *yšr*), corr.; hebreo dice «¿quién lo verá?» (verbo *šwr*).

V. 31 (a) «Si alguien dice»; el hebreo trae forma interrogativa.

(b) «soy culpable», lit. «soporto» o «cargo [con]».

V. 32 «lo que no veo», lit. «aparte de lo que yo veo». Traducción conjetural.

V. 33 «¿debería… castigar?». La Vulgata pone de relieve el aspecto negativo de la retribución («exigir», «pedir cuentas»).

V. 34 «gente sensata», lit. «hombres de corazón».

V. 36 (a) «a fondo», lit. «hasta el fin».
(b) «pues responde», lit. «sobre [sus] respuestas».
(c) «igual que un malvado», lit. «como los hombres de maldad». Para «malvados», el griego dice extrañamente «insensatos», quizá buscando antítesis con la «gente sensata» de v. 34.
V. 37 lit. «añade a su pecado».

Esta nueva intervención de Elihú se caracteriza literariamente por su naturaleza compuesta. Aunque, en un primer momento, parece estar dirigida a los tres contertulios de Job (uso del plural en vv. 2.10), los vv. 16-17.33 apuntan a un destinatario singular, probablemente Job. En consecuencia, cabe pensar que los vv. 16-37 están dirigidos a él. Por otra parte, tampoco hay certeza de que los «sabios» (v. 2a), «doctos» (v. 2b) y «sensatos» (v. 10a) deban ser identificados con Elifaz, Bildad y Sofar. El lector puede estar ante una terminología convencional, típica de las escuelas de sabiduría. De hecho, Elihú, que trata a los tres hombres de «ancianos» (32,6), no de sabios, está convencido de que «los años no dan sabiduría» (32,9a). No tiene, por tanto, sentido que ahora los califique de sabios, a no ser que se trate de un cruel sarcasmo.

En conjunto, el cap. 34 imita los procedimientos típicos de un acto forense. Elihú hace las veces de acusador, los "sabios" ejercen de testigos de cargo y Job es el acusado. Pero se trata de un "caso teológico". Elihú cita las palabras que presuntamente incriminan al acusado (vv. 5-6.9) y pasa a continuación a defender la naturaleza y el gobierno justos de Eloah. Verá, sin embargo, el lector que el proceso no se desarrolla unilateralmente, pues Elihú parece más interesado en demostrar la justicia de Eloah que la injusticia de Job.

A la luz de estos datos, podría ensayarse una estructura aproximada del conjunto. Tras una amplia llamada a la escucha (vv. 2-4), Elihú menciona los hechos en que se basa su acusación (vv. 5-9) y presenta a continuación un alegato en defensa de la naturaleza justa de la divinidad (vv. 10-15). Parece que la nueva llamada a la escucha del v. 10a es una glosa: por una parte, no hace sino repetir el v. 2a; por otra, su presencia alarga el verso anormalmente en tres hemistiquios. Elihú se vuelve después a Job para exponerle las razones que avalan el gobierno justo de Eloah (vv. 16-30). Termina el "caso" con una declaración de culpabilidad (vv. 31-37).

Visto lo visto, es evidente que Elihú no aporta nada novedoso a la batería de argumentos que manejaron Elifaz, Bildad y Sofar a lo largo de su diálogo con Job. Sus palabras del cap. 34 podrían ser suscritas perfectamente por los tres amigos. Las preguntas se abren paso, pues, con naturalidad: ¿En qué consiste la acendrada sabiduría de Elihú? ¿En qué supera su inteligencia a la incapacidad de los tres "ancianos"?

Como ya dijimos en su momento, el v. 1 parece tener una función redaccional. Junto con 35,1 y 36,1 sirve para hilvanar el amplio material discursivo atribuido a Elihú, ofreciendo así coherencia al conjunto y dotándole de cierto grado de credibilidad.

La invitación a la escucha del v. 2 pone de manifiesto una vez más la presunción de Elihú. Este ardoroso joven se cree un genuino oráculo, un acreditado intérprete de la divinidad, pues pretende que todos estén a la escucha de sus palabras (cf. 32,10; 33,1.31.33). Por eso, es posible que estén teñidas de ironía sus palabras del v. 2, en las que califica de sabios y doctos a sus contertulios (en el caso de que se tratara de Elifaz, Bildad y Sofar).

El recurso a los sentidos del oído y del gusto (v. 3) sirve al poeta para hablar del "sentido" de la justicia. Para Elihú, discernir lo que es justo o bueno (v. 4) es tan natural como distinguir y catalogar palabras y sabores. Pero tal apreciación puede carecer de fundamento, pues, en caso de que tal capacidad de discernimiento fuese compartida por todos los humanos, estarían de sobra los códigos legales. Sin embargo, Elihú ya ha salido al paso de esta posible objeción. Es cierto que «hay un espíritu en el hombre… que le ayuda a discernir» (32,8). Pero no es menos cierto que su puesta en acto depende de la disposición religiosa del individuo (cf. 28,28). En cualquier caso, Elihú parece no oponerse a contrastar su visión de lo justo: «aclaremos entre nosotros lo que es bueno» (v. 4b).

En el v. 5 comienza Elihú la acusación propiamente dicha, citando unas supuestas palabras de Job. Como ocurría en 33,9-11, no se trata de una cita literal, sino de una afirmación genérica basada en anteriores palabras de Job. Antes de nada, conviene aclarar que la frase «Soy inocente» puede traducirse también «Soy justo» o «Tengo razón», pues tales son los matices de la raíz hebrea (*ṣdq*). Este resbaladizo suelo significativo de ciertos lexemas hebreos se pone también

de manifiesto en el término traducido por «derecho» en los vv. 5b.6a (*mišpāṭ*), pues equivale también a norma (consuetudinaria o de jurisprudencia) o caso (judicial). Tal es así que los vv. 5-6a podrían ser traducidos:

> Job ha dicho: «Tengo razón,
> pero El desatiende mi caso;
> paso por mentiroso en el caso que me atañe...»

De cualquier modo, es cierto que Job ha dicho «Soy inocente» (o «Tengo razón»), como comprobamos en 13,18 (y cf. 9,15.20; 29,14; 32,2). También ha confesado en 27,2 que El le niega el derecho, además con las mismas palabras que aquí. Pero no es menos cierto que sus amigos niegan que el ser humano, por el mero hecho de serlo, pueda tener razón o ser justo ante Eloah (4,17; 15,14; 25,4); más aún: «¿Le importa a Shaddai que tengas razón?» (22,3a). El lector se encuentra ante una de las aporías más sangrantes del libro de Job: si a Eloah no le afecta en nada la honradez o injusticia del ser humano, ¿a qué ensañarse con él cuando comete algún error? Por eso, resulta lógica la desesperación de Job: «El me niega el derecho» (v. 5b) o «desatiende mi caso». Y no es la primera vez que aflora a sus labios esta afirmación (cf. 27,2).

Elihú ya ha dictado sentencia en el caso-Job: «te digo que no tienes razón» (33,12a), aunque desearía que la tuviese (33,32). Para Elihú las cosas son blancas o negras; en lo que concierne a la justicia, parece no admitir que haya grados en la apreciación de la realidad. Por eso, en el fondo está convencido de que Job miente. Ésta era al parecer también la convicción de sus tres amigos (cf. 6,28).

Según Elihú, Job interpretó su dolor como una llaga que iba minando su salud: «mi herida [lit. mi flecha] es incurable» (v. 6b; cf. Jr 15,18; 17,9; 30,12.15; Mi 1,9). En realidad no se pueden imputar estas palabras al pie de la letra a Job, si bien la mención de la flecha remite sin duda a 6,4: «Tengo clavadas las flechas de Shaddai, / mi vida absorbe su veneno». El hecho de que Job impute a Eloah el carácter irreparable de su sufrimiento es lo que realmente irrita a Elihú.

Para Elihú, la intrínseca culpabilidad de Job convierte automáticamente sus reivindicaciones y acusaciones en blasfemos sarcas-

mos (v. 7b). Por ejemplo, si reivindica para sí la honradez y la justicia, pone directamente en entredicho la justicia divina. En esto se centra, a nuestro juicio, la naturaleza de la acusación de Elihú. Según otros intérpretes, los sarcasmos mencionados por Elihú hacen referencia a sus cínicas críticas del poder de Eloah y a la consideración de la dicha de que disfrutan los malvados. En cualquier caso, hay algo que sorprende en la imagen del agua usada por el poeta. No se entiende bien la expresión "beber sarcasmos como agua", pues en su lugar se esperaría algo así como "lanzar sarcasmos como agua", es decir, a borbotones. Pero puede ser que haya una explicación. Decíamos antes que la mención de la flecha en el v. 6b recuerda 6,4, donde Job dice que su vida «absorbe» (verbo *šātâ*, lit. «beber», como en nuestro texto) el veneno de las flechas de Shaddai. Si el poeta ha tenido a la vista (o ha pensado en) el texto de 6,4, habrá utilizado conscientemente el mismo verbo. Job acusa a Eloah de hacerle absorber el veneno de sus flechas; pero en realidad es Job quien, desde sus circunstancias, absorbe sarcasmos para lanzarlos contra Eloah.

El lector puede estar de acuerdo con la última acusación de Elihú: ciertamente el lenguaje de Job puede considerarse mordaz desde la doctrina de la retribución. Pero no podrá convenir con Elihú en que Job «se hace acompañar de malhechores y anda con gente malvada» (v. 8). O Elihú está cometiendo perjurio o se trata de afirmaciones genéricas espigadas en el arsenal del léxico jurídico. Efectivamente, al menos la expresión «malhechores» (lit. los que obran maldad) es tópica. No se trata de un tipo social específico, sino de una designación genérica que abarca a agresores (Sal 59,2-3), malvados (Sal 64,3; 92,8; 94,16; 101,8; Is 31,2), insolentes (Sal 94,4), sanguinarios (Sal 59,3; Os 6,8), enemigos (Sal 92,10) e injustos (Job 31,3). Su contrapartida ética son los íntegros (Sal 64,3.5; Pr 10,29), los buenos y rectos de corazón (Sal 125,4-5), los justos (Pr 21,15). La persona honesta rechaza su compañía:

> No me arrastres con los malvados,
> tampoco con los malhechores,
> que hablan de paz a su vecino
> y el mal se oculta en su corazón. (Sal 28,3; cf. 26,5)

No inclines mi corazón a cosas malas,
a perpetrar acciones criminales
en compañía de malhechores:
¡no permitas que comparta sus gustos! (Sal 141,4)

Elihú termina su acusación con otra falsa incriminación. Jamás ha dicho Job que «al hombre no aprovecha estar a buenas con Elohim» (v. 9). Se trata de una deducción interesada, pues, al tratar a Job de malvado, Elihú pone en su boca una frase propia de este tipo de personas:

¿Por qué siguen vivos los malvados...?
. . . .
Pensar que decían a El: «Fuera,
no nos interesa conocer tus caminos.
¿Quién es Shaddai para servirle?,
¿qué podemos ganar con invocarle?» (21,14-15)

El verso siguiente, con la nueva invitación a la escucha de los "sensatos", da paso a la segunda parte del cap. 34 (vv. 10-15). Una vez expuesta su acusación contra Job (v. 5-9), Elihú propone una ecuación: la maldad de Job se contrapone a la bondad y justicia divinas (v. 10bc). Existe, según él, una incompatibilidad irreductible entre el mal y la divinidad. Es doctrina bíblica que Dios odia la maldad (cf. Os 9,15; Am 5,21; 6,8; Pr 6,16-19):

No resiste el arrogante tu presencia,
odias a todos los malhechores. (Sal 5,6)

La justicia divina se manifiesta en la retribución de las acciones humanas (v. 11), doctrina tradicional que Elihú retoma aquí sin contrastarla con la realidad (p.e. con el caso-Job, como sería lógico). En este aspecto, nada aporta a lo dicho previamente por Elifaz, Bildad y Sofar, que no han hecho sino acribillar a Job con el argumento retributivo. El dios hebreo es justo («¡Lejos la injusticia de Shaddai!») porque aplica rigurosamente la ley retributiva, sin acepción de personas: «trata a cada cual según su conducta» (v. 11b). Podemos consultar al respecto Sal 28,4; 62,13; Pr 24,12; Si 16,14.

Los vv. 10-12 giran en torno a los conceptos de bondad y justicia:

Lejos de El la maldad (v. 10b)… El no obra mal (v. 12a)
(Lejos) la injusticia de Shaddai (v. 10c)… no tuerce el derecho (v. 12b)

Ahora bien, Eloah no está sometido al automatismo retributivo. Del propio pecador depende que el castigo que se cierne sobre él sea soslayado mediante la confesión de la culpa:

He pecado y torcido el derecho (33,27b)
Shaddai no tuerce el derecho (34,12b)

En los vv. 13-15 Elihú da razones de la bondad y la justicia divinas mediante el recurso a un argumento creacional. El dios creador gobierna el universo y, al mismo tiempo, lo trae continuamente a la existencia: *creatio continua*. Eloah no es un segundón que acata órdenes de otro. Nadie le ha encargado del cuidado del universo. En tal caso, podría tener fallos en la conservación del orden creacional y en la aplicación de la justicia. Al contrario, existe una especie de cordón umbilical entre el Creador y su creación, a la que continuamente transmite su espíritu y su aliento (v. 14b; cf. Gn 2,7; Sal 104,30). La creación es un acto de donación continua. El v. 14 contempla una posibilidad: el Creador podría retener su aliento de vida, lo que conllevaría la desaparición de lo creado (v. 15; cf. Sal 104,29). Se quiere poner así indirectamente de relieve que el Creador y la creación no comparten el mismo destino. Estamos lejos de concepciones emanantistas.

A partir del v. 16, y hasta el final del capítulo, Elihú se encara directamente con Job. Esta sección empalma directamente con la precedente. Si allí hablaba Elihú del estrecho vínculo entre Creador y creación, ahora va a desarrollar su teoría sobre el gobierno justo de Eloah. Una cosa implica la otra, pues el Creador no se despreocupa de la obra de sus manos. Ésta nació con vocación de orden (cf. Gn 1), y el orden justo debe presidir su proyección en el tiempo.

La sección se abre con una nueva llamada a la escucha, de tonalidad claramente sapiencial. La oración condicional inicial («Si sabes…», v. 16a) no implica duda en Elihú respecto a la capacidad de discernimiento de Job. Equivale a: «Como supongo que sabes comprender estas cosas…».

Los vv. 17-18 contienen dos preguntas retóricas, con cuya obviedad pretende Elihú desconcertar a Job. Ya ha sido expuesta previa-

mente la premisa que condiciona la respuesta negativa a ambas: «¡Lejos la injusticia de Shaddai!» (v. 10c), «Shaddai no tuerce el derecho» (v. 12b). Y si Eloah, como Creador, se encarga del gobierno del universo (v. 13), «¿Podrá gobernar quien odia el derecho?» (v. 17a). La pregunta se adecua de algún modo a la situación teológica que vive Job. Ciertamente no ha dicho *expressis verbis* que Eloah odie el derecho, pero de sus intervenciones puede deducirse que no tiene muy claro que su dios controle la vida de los humanos y que se preocupe de ellos. De lo contrario, ¿cómo es posible que prosperen los sinvergüenzas (cf. 21,7-13) y que los honrados se encuentren a veces en un callejón sin salida? Más aún, en ocasiones acusa a Eloah de mala voluntad (cf. 10,13-17; 16,9.12).

Para Elihú, que aplica siempre una ecuación teológica disyuntiva, afirmar la propia honradez cuando las circunstancias proclaman lo contrario (según la doctrina retributiva) implica desacreditar a la divinidad: «condenar al Justo supremo» (v. 17b). Si Eloah es justo, Job no puede serlo; a la inversa, si Job insiste en su integridad, habrá que considerar injusto a Eloah. Y, como esto es *a priori* imposible…

Elihú argumenta desde la ideología real. En el antiguo Israel se abrigaba la convicción de que el monarca, como representante terreno del Monarca cósmico, como Ungido de Yahvé, tenía como función suprema la administración de la justicia. En consecuencia, los israelitas consideraban que su persona era sagrada, intocable (cf. 1 S 24,7-8). Pues bien, la grandeza y el sentido de la justicia del rey no eran nada ante el «Justo supremo, capaz de llamar al rey “canalla”», es decir, capaz de encontrar graves fallos en la administración de la justicia cortesana (vv. 17b-18).

La justicia divina, al contrario de lo que suele ocurrir en determinados estratos de la sociedad, se manifiesta radicalmente en la ausencia de acepción de personas: «no favorece al grande contra el débil» (v. 19b). Tanto más cuanto que las clases más desfavorecidas (sobre todo huérfanos y viudas) constituían el objetivo fundamental de una recta administración de justicia. La explicación teológica del v. 19c parece ser una glosa: si tanto poderosos como débiles son obra de las manos de Eloah, carece de sentido que tenga preferencia por unos u otros.

Los vv. 20-30 van a poner de manifiesto la naturaleza justiciera de Eloah respecto a las actividades depredadoras de los “grandes”. El

poeta recurre para ello a una doble tipología socio-religiosa, con una rancia carta de ciudadanía en la literatura bíblica: tirano (v. 20c), malhechor (v. 22b), poderoso (v. 24a), criminal (v. 26a) e impío (v. 30a) vs débil (v. 28a) y pobre (v. 28b). Estas especificaciones se hallan subsumidas en los genéricos «hombre» (vv. 21a; 23a; 29c) y «gente» (vv. 20b.30b). Parece que el conjunto de los vv. 20-30 se halla dislocado, pues no se advierte una clara progresión lógica. El discurso se mueve en ocasiones de atrás adelante, y viceversa. Ya el comienzo, con la expresión tajante «Mueren», resulta extraña; se esperarían afirmaciones más inespecíficas. Cabría preguntarse quiénes mueren y por qué. Pero, en contra de lo que se espera de un discurso lineal, el lector sólo lo deducirá más tarde (vv. 27-28). Por otra parte, los vv. 21-23 podrían ocupar el puesto del v. 20. En efecto, sus afirmaciones genéricas apuntan en esa dirección: el hombre no puede sustraerse a la vigilancia divina (vv. 21-22); Eloah no asigna un plazo al hombre (v. 23). De la primera afirmación dependería el v. 20 («[22].. a los malhechores. [20] Mueren..»). Además, el término «plazo» de la segunda afirmación contrasta con la precisión «de repente» en 20a. Creemos, por tanto, que el orden debería ser 21-22.20.23 etc.

La frase «Él vigila» (v. 21a) traduce en realidad un antropomorfismo («sus ojos están sobre») muy común en el Antiguo Testamento (cf. Dt 11,12; Sal 34,16; Za 4,10). Nada escapa a su escrutinio, sobre todo los pasos torcidos del ser humano:

> Los ojos de Yahvé observan los caminos del hombre,
> él vigila todos sus senderos. (Pr 5,21; cf. Job 31,4)
>
> En todo lugar los ojos de Yahvé
> vigilan a malos y buenos. (Pr 15,3)

Quien conculca la ética no tiene escapatoria, aunque trate de ocultarse en lo más recóndito: la tiniebla como símbolo de lo inescrutable (v. 22; cf. Am 9,3). Así lo confiesa el salmista:

> Si digo: «Que me cubra la tiniebla,
> que la noche me rodee como un ceñidor»,
> no es tenebrosa la tiniebla para ti,
> y la noche es luminosa como el día. (Sal 139,11-12;
> cf. Job 12,22)

La retribución puede ser inesperada: los malhechores «mueren de repente, en plena noche» (v. 20a). Aquí el término «noche» puede tener valor figurado, como momento idóneo del castigo divino o como imagen de la tiniebla en la que se envuelve el pecador. Si la aparición de la luz anuncia el momento de la salvación (Sal 57,9; 108,3; Is 58,8; 60,1-3; cf. Lc 2,9), la oscuridad presagia la proximidad de la muerte. En este sentido hay que interpretar el verbo "desaparecer" (lit. "traspasar") de v. 20b: traspasar el límite de la existencia. No está claro, sin embargo, el sentido que tiene aquí el verbo traducido por "agitarse", que sólo aparece en 2 S 22,8 = Sal 18,8; Jr 5,22; 25,16; 46,7.8. Se dice de la tierra ("retemblar"), del mar o el agua ("agitarse") y de las personas ("tropezar", "trompicar"). Con cierta duda, opinamos que se trata de la agitación o frenesí que los malhechores imprimen a sus actividades, a su existencia criminal, que, en definitiva, de nada les sirve, pues Eloah puede cortar de forma inesperada el hilo de su vida.

Algunos autores opinan que la «gente» mencionada aquí (hebreo *ʻām*) son personas principales. Es posible, pero no se puede asegurar, pues en el v. 30b dicho término significa claramente «gente» o «pueblo». Creemos que se trata de un vocablo que designa colectivamente a los malhechores, sin referencia a un estrato social determinado. Quienes prefieren el significado «gente [principal]» se sienten obligados a ello por la presencia del «tirano» en 20c. Pero este tercer hemistiquio parece no ocupar el lugar que le corresponde; su ubicación es más lógica junto al v. 24, que menciona al «poderoso».

Pero, según Elihú, hay otro dato más que conviene tener en cuenta: Eloah no tiene previsto un plazo para que alguien comparezca a juicio ante él (v. 23). Su actividad como Juez no sigue los protocolos humanos; aplica su veredicto cuando cree que debe ser aplicado. Sin embargo, de la idea del plazo no hay que deducir que Eloah descarga su ira en el momento de la transgresión, pues una de sus características es la paciencia, siempre a la espera de que el malhechor se arrepienta (cf. 33,26s).

Si el juez humano necesita un plazo para instruir un caso, no ocurre lo mismo con Eloah, que «destruye al poderoso sin tener que indagar» (v. 24a), pues «conoce bien sus acciones» (v. 25a). La caída de Saúl y la elección de David en su lugar constituye un claro ejem-

plo de que Eloah depone a los poderosos sin escrúpulos «y a otros establece en su lugar» (v. 24b; cf. Dn 2,21; Lc 1,52). Elihú viene así a decir a Job que sus reivindicaciones y su deseo de encararse a Eloah carecen de fundamento, pues todo es directamente patente a los ojos de la divinidad. Para Elihú, Job actúa con malicia, reclamando justicia cuando sabe que es culpable. Si Eloah lo aflige con sufrimientos es porque conoce bien sus andanzas.

Algunos autores consideran espurio el v. 25, pues reitera afirmaciones ya hechas: conocimiento de las acciones humanas (v. 21b) y la noche como momento del castigo (v. 20a). Creemos, sin embargo, que tal opinión responde más a las normas de la poesía clásica que a los gustos de la poética hebrea. Quien se haya aventurado por los vericuetos de la poesía bíblica habrá observado más de una vez el recurso a las repeticiones. Si éstas constituyen la base del paralelismo de miembros en un solo verso, no habrá que extrañarse que una frase o una idea se repita obsesivamente a lo largo de un poema.

El v. 26 presenta ciertas dificultades. En primer lugar, el segundo hemistiquio parece estar incompleto; concretamente se esperaría un verbo sinónimo del previo "azotar". Aunque es de suponer que se ha desprendido en el proceso de transmisión textual, algunos autores han intentado recomponer el original. La NBJ, por ejemplo, introduce el verbo "encadenar" (hebreo *'āsar*), reconstruido a partir de 36,13 y suponiendo una haplografía respecto a la primera palabra del verso siguiente (el relativo *'ăšer*). Pero se trata de una reconstrucción decididamente arbitraria. Otra dificultad del verso está representada por su contenido específico: azotar en público. Hasta ahora los verbos habían sido más bien genéricos y de carácter definitivo: morir, desaparecer, pulverizar. Es probable que el poeta haya percibido que una muerte anónima («de noche», vv. 20a.25b) no sirve de escarmiento y escarnio público.

Los vv. 27-28 subrayan la motivación de la acción punitiva divina: no le han seguido ni han entendido sus designios (lit. «caminos»). No seguir los designios divinos equivale a abandonar a Yahvé (Nm 14,43), a rebelarse contra él (Jos 22,16.18), a serle infiel (Os 1,2); la actitud contraria consiste en servirle (1 S 12,20) y buscarle (So 1,6). En la galería de monarcas judeo-israelitas hay ejemplos de infideli-

dad (2 R 17,21; 2 Cro 25,27), pero también de reyes que no se apartaron de Yahvé (2 R 18,6; 2 Cro 34,33). El israelita fiel tenía como meta guardar o seguir los caminos/designios de Yahvé (Gn 18,19; Jc 2,22; 2 S 22,22; 2 Cro 17,6); en cualquier caso, pedía a su dios que le mostrase sus caminos (Sal 25,4). La actitud contraria, propia de los malvados (Job 21,14), era tachada de rebeldía (Sal 18,22).

Al designio/camino de Yahvé se opone el camino de los malvados. El malvado debe abandonar su camino (Is 55,7; Ez 33,8.11), so pena de que se abata sobre él la desgracia. A este respecto, la tradición bíblica contempla una doble retribución: intramundana o divina:

> El camino de los malvados *se extravía* (Sal 1,6; cf. Pr 12,26)
> *Yahvé tuerce* el camino del malvado (Sal 146,9; cf. Pr 15,9)

De todos modos, no cabe pensar que la llamada retribución intramundana tenga lugar al margen de la voluntad divina. Es cierto que el mal camino, la transgresión del orden, puede acarrear automáticamente desgracias para quien lo sigue, pero no es menos cierto que tanto el orden cósmico como el social han sido establecidos por Yahvé.

Como se ve, Elihú se halla firmemente anclado en la sabiduría convencional. Pero con sus palabras no puede satisfacer las preguntas de Job:

> 7 ¿Por qué siguen vivos los malvados,
> que envejecen y aumenta su poder?
> 8 Tienen a sus hijos seguros a su lado…:
> 9 un hogar en paz, sin miedo,
> sin probar el castigo de Eloah. (21,7-9)

Jeremías se hizo la misma pregunta (12,1). Además Elihú no contempla la presunción de inocencia en Job, sobre todo cuando éste afirma:

> 11 Mis pies se aferraban a sus huellas,
> recorría *su camino* sin torcerme,
> 12 sin apartarme del mandato de sus labios,
> guardando en mi seno sus palabras. (23,11-12)

El contenido del v. 28 es tópico en la literatura bíblica. A los malvados y poderosos de los versos previos se contraponen los débiles y los pobres. La esclavitud en Egipto y la subsiguiente salida hacia la libertad se convierten en paradigma de toda auténtica liberación. Los gritos del pobre y del oprimido hieren los oídos de Yahvé (cf. Ex 3,7-8; Sal 9,13).

Ahora bien, el lector puede sentirse perplejo antes estas palabras de Elihú. ¿Qué pretende este joven? ¿Cómo puede tachar indirectamente a Job de opresor de débiles y pobres, cuando de sus labios hemos oído precisamente todo lo contrario?:

> [12]Ponía a salvo al pobre en apuros…
> [13]El menesteroso me bendecía…
> [14]La justicia era la ropa que vestía…
> [16]Yo era padre de los pobres… (29,12-14.16)

> [24]¿Pero no se tiende la mano en la desgracia,
> cuando alguien angustiado pide ayuda?
> [25]¿No lloré con quien vivía en apuros?,
> ¿no mostraba piedad con el pobre? (30,24-25)

En fin, podemos también leer 31,13-23 para convencernos de la probidad de Job. ¿Por qué Elihú incluye entonces a Job (bien que indirectamente) entre los poderosos opresores? Pueden aventurarse dos respuestas, que se excluyen entre sí. En una primera reacción, cabría pensar que el autor de los discursos de Elihú desconocía el resto del libro, algo altamente improbable. La segunda respuesta, muy probable, tiene que ver con la forma de pensar y escribir de los antiguos pueblos semitas. Es evidente que Elihú está convencido de la culpabilidad de Job y de que los improperios de éste contra la divinidad están viciados de raíz: «a su pecado añade la rebeldía» (34,37). Partiendo de la premisa de culpabilidad (falsa, por no demostrada), el poeta echa mano del arsenal de términos, expresiones y fórmulas acreditados en la tradición literaria del AT para definir *genéricamente* al "enemigo" de Yahvé, es decir, a quien se opone a (o no acepta) sus designios. Y, en ocasiones, la terminología utilizada por el poeta (elementos tópicos del discurso) para tipificar al individuo (o grupo) en cuestión no se corresponde con el delito *específico* del que es acusado. Y creemos que ésta es la explicación más plausible del v. 28.

La parte final del segmento que estamos comentando (vv. 29-30) requiere, de entrada, una observación. Algunos intérpretes consideran que se trata de la parte inicial del último segmento, que va hasta el v. 37. Sin embargo, creemos que ambos versos responden perfectamente al contenido del precedente, pues el grito del pobre (v. 28) no puede perderse anónimamente en el vacío sin que su Defensor intervenga: «Si se queda inmóvil, ¿quién condenará?» (v. 29).

En cualquier caso, el hebreo del v. 29a se presta a una traducción distinta a la propuesta en este comentario y patrocinada por algunos exegetas, lo que no hace sino complicar las cosas. Ciertos intérpretes prefieren la traducción: «Si se queda inmóvil, ¿quién podrá condenar*le*?», en el sentido de que Eloah actúa con suprema sabiduría y libertad, y se halla al margen de las críticas humanas. Y Job debería aplicarse el cuento y no rebelarse contra el silencio divino ante sus males. Creemos que sería necesariamente prolija (y compleja para la persona no experta) una detallada explicación de nuestro rechazo de esta traducción alternativa. Baste con decir que el verbo traducido como "condenar" no lleva en el original ningún complemento objeto. Como hemos dicho más arriba, el verso responde a la necesidad de que el silencio no acabe adueñándose de la penosa situación de los pobres oprimidos por los poderosos. ¡Alguien tiene que condenar!

El v. 29b presenta otra dificultad. Siguiendo fielmente el hebreo, habría que traducir: «si esconde el rostro, ¿quién lo verá?». ¿Pero qué sentido puede tener esta frase? Se diría que el poeta está jugando a las adivinanzas. Bien es verdad que "esconder el rostro" está en paralelismo con "quedarse inmóvil", en el sentido de no manifestarse o no intervenir ante la presencia del mal. Pero esa cercanía significativa no se advierte entre «¿quién condenará?» y «¿quién lo verá?». En v. 29b se esperaría un verbo sinónimo de "condenar". Y un ligero cambio en el texto hebreo proporciona ese grado de sinonimia: «si esconde su rostro, ¿quién hará justicia?» (lit. «¿quién dictaminará lo que es justo?»). (Véase nota textual.)

La frase "esconder el rostro" (a alguien o a la nación), dicha de Yahvé, parece tener su origen en las liturgias de lamentación, y en ocasiones va acompañada de la confesión de la culpa. El dios hebreo puede amenazar a su pueblo con el ocultamiento de su rostro (Dt

31,17s; 32,20; cf. Mi 3,4), es decir, con el abandono a su suerte. En ocasiones, dicho ocultamiento es concebido como un hecho consumado (Is 8,17; 59,2; 64,6; Jr 33,5), consecuencia de injusticias y crímenes. De ahí que la frase «Yahvé esconde su rostro» connote olvido (Sal 10,11; 13,2; 44,25), mutismo (Sal 69,18; 143,7), rechazo (Sal 88,15) o enemistad (Job 13,24) por parte de Yahvé. Y algunas de estas connotaciones, especialmente el mutismo, pueden aplicarse a nuestro texto del v. 29b. No se concibe en Eloah una política de no-intervencionismo cuando está en entredicho la justicia. El creador y sustentador de un orden cósmico justo se ocupa "naturalmente" de la creación y sustentación de un orden social justo, reflejo de aquél.

Algunos autores opinan que el v. 29c carece de entidad para ser considerado original. Y aducen como razón que es una oración nominal, carente de verbo. En efecto, el hebreo dice literalmente: «y sobre países y hombres a la vez...». Creemos, sin embargo, que el verbo original («mirar fijamente» = «velar por») se ha desprendido por haplografía con el verbo final del v. 29b. Y el verbo «velar por» remite, en grado de antonimia, a "quedarse inmóvil" y "esconder el rostro" del v. 29ab. De este modo, la idea transmitida por el poeta fluye naturalmente dentro del v. 29 y con el v. 30: «Si se queda inmóvil... si esconde el rostro... Pero él vela... para evitar...».

El dios creador y sustentador del orden cósmico delega en los monarcas el establecimiento de un orden social justo. Éste era el límite infranqueable que se imponía en Israel a la ideología real. Cuando sus representantes fallan, Eloah se ve obligado a prescindir de ellos «para evitar... que la gente caiga en sus redes» (v. 30). Este verso tiene seguramente como telón de fondo la amarga experiencia que tuvo de la monarquía el pueblo de Israel a lo largo de su historia. Concretando algo más, es posible que la queja representada por este verso apunte a la perversión religiosa, a la idolatría. Veámoslo.

El término hebreo traducido aquí por «impío» puede equivaler genéricamente a «malvado» (Is 9,16; Job 20,5) y se contrapone a «justo» o «inocente» (Job 17,8; Pr 11,9). Pero específicamente puede hacer referencia a la idolatría, como lo indica el significado de su raíz verbal: contaminarse, corromperse, profanarse (véase Sal 106,38; Dn 11,32). Leemos en Jr 3,8-9:

> Pero [Israel] no hizo caso de su hermana Judá, la pérfida, sino que fue y se prostituyó ella también, tanto que por su liviandad en fornicar *contaminó* la tierra, y se prostituyó con *ídolos de piedra y de madera*.

En la misma dirección apunta el vocablo «redes» (o «lazos») de v. 30b. Con este término suelen definirse los peligrosos atractivos de la idolatría o de los pueblos que la practican (Ex 23,33; 34,12; Dt 7,16; Jos 23,13; Jc 2,3; 8,27; Sal 106,36). E Israel, sobre todo, fue un semillero de reyes idólatras que desorientaron y arrastraron consigo al pueblo (cf. 1 R 15,26.34; 16,26; 2 R 3,3; 13,2; etc.).

Si retomamos ahora el segmento que acabamos de analizar (vv. 16-30), observaremos cierta lógica expositiva. Elihú sale en defensa de la justicia de Eloah (v. 17), que no tiene acepción de personas (v. 19). Su imparcialidad como juez se manifiesta en el trato dado a los poderosos opresores, tema que se desarrolla ampliamente hasta el v. 28, donde aparecen las víctimas. Estas situaciones de violencia extrema pueden pasar desapercibidas o impunes para los humanos. Pero el Juez supremo no puede permanecer inmóvil ni ocultar su rostro (v. 29).

En el último segmento del cap. 34 (vv. 31-37) Elihú se dirige a Job, a pesar de que los destinatarios iniciales eran los sabios y los sensatos (vv. 2.10). A este respecto, no resulta fácil dilucidar si este último segmento dedicado a Job formaba parte del mismo discurso o si integraba otro. El texto está en ocasiones tan deteriorado que es casi imposible tomar una decisión en esa dirección.

La traducción del v. 31 comienza con una duda. Nuestra oferta es impersonal («Si alguien dice»), pues la fórmula hebrea parece hacerse eco de la casuística legal. Otros intérpretes, sin embargo, alterando el texto hebreo, traducen: «Si dices a Eloah». Esta alternativa resulta atractiva, pues Elihú aborda directamente el caso-Job. Pero, aparte de que hay que retocar en exceso el hebreo original, quien adopte la alternativa deberá explicar cómo encaja en el contenido del v. 33.

Elihú recomienda a Job la confesión de la culpa y el propósito de enmienda (v. 31b) como condición de posibilidad de su completa

regeneración. Pero no es Elihú quien explora por primera vez este camino de reconciliación; ya lo había hecho Elifaz en su última intervención (22,21-30). Pero Elihú amplía la idea introduciendo la posibilidad de pecados cometidos por ignorancia no culpable: «lo que no veo, házmelo ver; si he obrado mal, no recaeré» (v. 32). Job podría estar equivocado, pensando que su conducta era irreprochable, cuando quizá había cometido transgresiones cuya naturaleza ignoraba o de cuya existencia no era consciente. La perspicacia del ser humano siempre es limitada; también en cuestiones de ética.

Tras la casuística, la pregunta *ad hominem*: ¿debería Eloah retribuir siguiendo tu criterio, ya que tú rechazas el suyo? (cf. v. 33ab). Aunque Job ha puesto en tela de juicio la doctrina de la retribución, sobre todo en relación con el destino feliz de los malvados (21,7-16), en realidad argumenta a partir de ella para iluminar su caso: ¿cómo puede interpretarse el sufrimiento de una persona piadosa y honrada como él, sino como palpable enemistad por parte de su dios? En este sentido, parece que Job tiene una visión en blanco y negro de la realidad moral. Para Elihú existe otra vía: la posibilidad de la reconciliación desde la confesión de la culpa, teniendo en cuenta, sobre todo, la existencia de pecados cometidos por inadvertencia y/o ignorancia. Por eso, lanza un reto a Job: o su criterio o el de Eloah.

Elihú no pretende tomar decisiones al margen de la doctrina moral tradicional (v. 33c). Él ya ha dicho lo que sabe. En consecuencia, se dirige mordazmente a Job: «di todo lo que sabes» (v. 33d). Y aquí reaparece el lenguaje sapiencial con el que había dado inicio el capítulo: gente sensata, sabios, sensatez, palabras juiciosas (vv. 34-35). El valor de las palabras de Job es medido desde el punto de vista sapiencial compartido por el colectivo humano, es decir, desde la sensatez: Job es un insensato, desatina. Más aún, sus afirmaciones le acreditan como malvado (v. 36b), es decir, como quien reniega de Eloah. Es lógico, pues, que sea probado a fondo (v. 36a).

El desatino de Job, es decir, su falsa probidad, es persistente: «insiste en su pecado» (v. 37a); su conducta recalcitrante es notoria: «prodiga entre nosotros su rebeldía» (v. 37b); y no ceja en sus virulentos ataques a Eloah (v. 37c). Verdad es que Elihú pone estas palabras en boca de la gente sensata que le escuche (cf. v. 34), pero en realidad se trata de su propia opinión.

Llegados a estas alturas de la intervención de Elihú, sobresale un detalle que sin duda sorprenderá al lector atento: no se oye la voz de Job por ninguna parte. Y ello a pesar de que Elihú le ha invitado a hablar (cf. 33,4.32; 34,33cd). ¿Qué ocurre: que Job ya ha dicho todo lo que tenía que decir o que Elihú le apabulla con su recargada retórica? Prescindiendo de que los discursos de Elihú formen parte, o no, de la obra original, el lector no puede evitar la sensación de que Elihú ha condenado a Job de antemano, de que no le interesa escucharle, de que, con su larga intervención, sólo pretende justificar a Eloah, sin pararse siquiera a considerar la posibilidad de la justicia de Job. ¿Qué arrestos podrían quedarle a Job para responder a tan injusta actitud?

La divinidad no es indiferente a los asuntos humanos (cap. 35)

35 **1 Elihú retomó el discurso:**

2 ¿Piensas que es justo decir:
***«Tengo más razón que *El*»,**
3 o afirmar: «¿Qué más te da?*,
¿qué gano con no pecar*?».
4 Pues bien, te responderé,
y de paso a tus *compañeros*.

5 Contempla los cielos, mira;
fíjate en las nubes y en su altura.
6 Si pecas, ¿en qué le afecta?,
¿qué le hacen tus muchos delitos?
7 Si eres justo, ¿qué le das?,
¿qué recibe de tu mano?
8 *Tu maldad afecta a uno como tú,
tu justicia a los seres humanos.
9 Protestan bajo el peso de la opresión,
claman ante el abuso* de los poderosos,
10 mas nadie dice: «¿Dónde está mi Hacedor*,
que llena la noche de cantos de júbilo,
11 que *nos instruye más* que a las bestias,
***nos hace* más sabios que a las aves del cielo?».**

12 *Entonces* gritan -pero no responde-,
**   *a causa de la arrogancia* de los malvados;**
13 *El* no escucha *fantasías,**
**   Shaddai no presta atención.**
14 Mucho menos* cuando dices que no le ves,
**   que tiene pendiente una causa* y le esperas».**
15 Pero ahora que su ira no castiga
**   ni parece darse cuenta del delito*,**
16 Job abre su boca y echa viento,
**   multiplica* palabras a lo tonto*.**

Observaciones textuales.

V. 2 Hemistiquio de traducción dudosa. Otros prefieren: «Soy inocente ante El».

V. 3 (a) «¿Qué más te da?» (como Vulgata). Algunos autores leen «me» en lugar de «te».

(b) «con no pecar», lit. «sin mi pecado» o «al margen de mi pecado».

V. 8 El verso carece de verbos; «afecta» es sólo una aclaración.

V. 9 «abuso», lit. «brazo». Algunas versiones mantienen el término hebreo, pero explican su valor metafórico añadiendo delante «fuerza del».

V. 10 «mi Hacedor», corregido con griego y Vulgata.

V. 13 «El… fantasías». Algunos autores confieren al sustantivo hebreo por «fantasías» valor adverbial («en vano», «inútilmente»), que sería un caso único en la Biblia hebrea.

V. 14 (a) «Mucho menos»; la expresión hebrea puede tener también valor concesivo o aseverativo.

(b) Lit. «[hay] un pleito ante él» (también Vulgata). Pero el griego usa el imperativo: «déjate juzgar».

V. 15 «del delito», corr. El hebreo dice «de la arrogancia» o «de la estupidez».

V. 16 (a) «multiplica». Algunas versiones traducen «hace pesado».

(b) «a lo tonto», lit. «sin saber» o por «falta de conocimiento».

Como ocurría en el capítulo precedente, también en este encontramos el detalle redaccional «Elihú retomó su discurso». Algún redactor ha querido confeccionar este nuevo discurso, cuando en realidad el cap. 36 podría ser continuación de 34,37.

En cualquier caso, en esta alocución aborda Elihú una temática teológica de alto riesgo: el carácter sublime de Eloah le pone al margen de las acciones humanas, sean honradas o delictivas; no se ve afectado por ellas. La idea no es original de Elihú, pues ya había sido

propuesta por Elifaz en 22,3. El riesgo radica en que, si Eloah no se ve afectado por una acción delictiva, ¿por qué la castiga? Pero Elihú tiene una respuesta "moderna": la horizontalidad. La maldad de una persona afecta al colectivo social.

Sin embargo, esta idea no parece encontrar continuidad en los vv. 9-13, donde Elihú habla del silencio del cielo (verticalidad) ante la gente oprimida que no se pregunta por su Hacedor. Se esperaría más bien una reflexión sobre el castigo merecido por los opresores, cuyas acciones criminales repercuten en la colectividad (horizontalidad).

Como en los dos discursos precedentes (33,9-11; 34,5-6), Elihú cita aquí (vv. 2-3) unas presuntas afirmaciones de Job, para pasar a continuación a rebatirlas. Y, como ocurría también en las citas previas, la reproducción de las palabras de Job no es literal. El protagonista nunca ha dicho *expressis verbis* que tiene más razón que El; se trata más bien de una deducción algo forzada. Sin embargo, distinto es el caso en lo referente al contenido del v. 3 («¿Qué más te da?, ¿qué gano con no pecar?»), pues contamos con las palabras de Job en 7,20, que son como el reverso de la medalla:

> Si he pecado, ¿en qué te afecta,
> Centinela de los hombres?

El Vigía cósmico otea todas las actividades humanas sobre la tierra. Pero su carácter sublime (cf. 11,7-8) le pone al margen tanto de las debilidades como de las virtudes humanas. Y en buena lógica, si el pecado no afecta a Eloah, tampoco le afectará la honradez humana. Como Elihú parece no estar de acuerdo con estos prejuicios teológicos de Job, va a ensayar una respuesta que sirva, al mismo tiempo, para matizar las ideas de sus compañeros (v. 4), que parecen haber arrojado la toalla en su combate dialéctico con Job (cf. 32,15).

Elihú quiere sacar a Job de su ensimismamiento, de su pretensión de ser el centro del cosmos, y le invita a alzar la mirada al cielo: «Contempla… mira…fíjate» (v. 5). Son tres verbos que invitan al hombre a una actividad ajena probablemente a su agenda: la contemplación. Pero se trata de un simple anticipo de 36,22 – 37,24, donde Elihú desarrollará la idea. De momento, nuestro hombre va por otros derroteros.

La consideración de la altura del cielo sirve a Elihú para desarrollar el carácter sublime de Eloah, en una peligrosa alta tensión teológica. La naturaleza de la divinidad le pone a resguardo de las actividades humanas, bien sean perniciosas u honradas; ni el pecado ni la virtud pueden afectarle (vv. 6-7). Estas afirmaciones de Elihú crean una tensión no resuelta, pues parece que está dando la razón a Job, para quien su honradez no afecta a Eloah: «¿qué gano con no pecar?» (v. 3).

Pero Elihú argumenta en otra dirección, pasando de la verticalidad a la horizontalidad. El poeta propone un estricto paralelismo:

Si pecas… si eres justo… (vv. 6-7)
Tu maldad… tu justicia… (v. 8)

Las buenas o malas acciones sólo indirectamente afectan a Eloah, en cuanto que influyen directamente en el reforzamiento o el deterioro del tejido social (v. 8). Y constaba como doctrina segura en Israel que Yahvé era el defensor de los afligidos y oprimidos. A partir de aquí («Protestan bajo el peso de la opresión», v. 9a), Elihú hace una aplicación de ese principio, pero con un raro sesgo que sorprende y deja perplejo al lector.

Dadas las resonancias exódicas del v. 9, cabría esperar que el poeta hablase del rescate de los oprimidos, de su liberación de las garras de los poderosos depredadores. Ya hemos dicho que la horizontalidad de las actividades humanas no se ahoga en sí misma, sino que repercute indirectamente (diríamos no-ontológicamente) en la divinidad. Pero Elihú va por otros derroteros, adelantándose a una posible objeción de Job: «Si el dios hebreo es el liberador de los afligidos, ¿por qué hace caso omiso de mis quejas?». Y Elihú va a mencionar la excepción, no la regla.

Hay casos en los que la gente maltratada y acorralada por los poderosos protesta y clama (v. 9), pero entre sus quejas no asoma el nombre de su Hacedor (v. 10a). Es decir, los gritos pueden ahogarse en una blasfemia, como ocurre con frecuencia. Yahvé esperaría que la persona socialmente torturada recurriese a él solicitando humildemente su ayuda, esto es, se pusiese en marcha la verticalidad.

Los intérpretes discuten sobre el significado del v. 10b, que parece no venir al caso: «que llena la noche de cantos de júbilo». ¿A qué se

refiere el poeta? Podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que aquí el término «noche» es símbolo de una vida repleta de sinsabores, en la que brotan con naturalidad las amargas hierbas de las protestas y las reclamaciones (v. 9). En la “noche” se llena el espacio de gritos desgarradores. Recordemos al respecto el ilustrativo ejemplo de 3,7:

> Que esa noche sea estéril,
> vacía de gritos de júbilo.

Y comparémoslo con el texto que comentamos:

> … que llena la noche de cantos de júbilo.

La intervención de Eloah es capaz de transformar los gritos de los derrotados en jubilosos cantos de triunfo, es decir, de sacarlos de la noche al día.

El v. 11 ofrece el tono sapiencial. Los seres humanos pueden emprender el camino de la verticalidad porque el puesto que ocupan en la pirámide de los seres creados se lo permite. Aunque el poeta no lo diga en este punto, la mención del Hacedor en el v. 10a permite deducir que está inspirado en el relato de la creación: el ser humano, hecho a imagen y semejanza del Hacedor (Gn 1,26-27), está más cerca de él que de los animales: «apenas inferior a un dios lo hiciste» (Sal 8,6).

La mención de bestias y aves pretende incluir a todos los animales: terrestres y alados. Los primeros, por su propia constitución, se ven obligados a husmear y hozar el suelo en busca de alimento. Y los segundos comparten idéntico destino, pues, a pesar de su capacidad de remontar el vuelo y alejarse aparentemente de nuestro mundo de miserias, en realidad toman altura con el único propósito de contemplar mejor el suelo y localizar más fácilmente a su presa. No se dirigen hacia arriba en busca de respuestas, pues sólo las tienen abajo. En cambio, el ser humano (un cuasi-elohim) sí es capaz de situarse en la verticalidad en busca de respuestas y de ayuda, pues no sólo ocupa un lugar en el espacio social y cósmico, sino que lo interpreta.

Con esta cuña sapiencial viene a decir el poeta que, en ocasiones, la inteligencia y la libertad pueden desorientar a las personas e incluso hacerlas rebeldes. Y no es el caso de las bestias y las aves, incapaces de transgredir, de traspasar la línea que les ha establecido

su Hacedor. Aunque más inteligentes que los animales, los humanos desvariamos en ocasiones, ¡y hasta los mismos brutos podrían enseñarnos!

«Algunos gritan…» (v. 12a). Pero el grito puede no ir teñido de plegaria, lo cual implica maldad y arrogancia (v. 12b), actitudes falsas, idolátricas o criminales. En tal caso, Eloah no escucha ni responde (1 S 8,18; Jr 11,11-12; Ez 9,8-10; Os 7,14; Mi 3,4). La frase es dura si tenemos en cuenta que grito y respuesta (o escucha) suelen ir vinculados en la tradición bíblica (a veces en fórmulas catequéticas: Sal 107,6.13.19.28) cuando se describe la "naturaleza" de Yahvé (Ex 2,23; 22-23.26; Nm 12,13-14; 20,16; Dt 26,7; 1 S 7,8-9; Ne 9,27-28; Sal 9,13; 34,18; Is 30,19).

El silencio de Eloah, y su carácter irreversible en tales casos, es subrayado mediante la insistencia verbal: «no responde.. no escucha.. no presta atención» (vv. 12-13). En el caso de Job la cuestión se agrava («Mucho menos cuando dices..», v. 14a). Naturalmente, el verbo "ver" no debe ser tomado aquí en sentido literal, pues sabido es que nadie puede ver el rostro de Yahvé y seguir con vida (cf. Ex 33,20). Cuando Job afirma que no ve a Eloah quiere decir que no percibe su presencia en su vida de sufrimiento y amargura, sellada con un ominoso silencio. Se trata de una afirmación similar a la expresada en 23,8-9:

> 8 Mas voy a Oriente y no está;
> a Occidente, y no lo encuentro;
> 9 lo busco en el Norte y no aparece;
> en el Sur se esconde y no lo veo.

Y la impertinencia de Job se agrava al exigir una respuesta divina a su caso (v. 14b).

El silencio de Eloah, que se manifiesta en su ausencia de castigo (v. 15a), podría dar pie a pensar que no es consciente del delito que implican las exigencias de Job (v. 15b). Y el protagonista se envalentona multiplicando sus andanadas de improperios inconsistentes, que el poeta califica de viento y tonterías (v. 16).

Si nos atenemos a las exigencias de las formas literarias, hemos de decir que el cap. 35 parece estar incompleto. Esperaríamos unas palabras de Elihú condenando sin paliativos la actitud desairada de

Job e invitándole a la conversión. Y ese supuesto carácter incompleto sería avalado por las reducidas dimensiones del capítulo.

Sentido de los sufrimientos de Job (36,1-21)

36 [1] Elihú retomó su discurso:

[2] Ten un poco de paciencia y te instruiré;
todavía hay razones a favor de *Eloah**.
[3] *Traeré de lejos** mi saber,
para dar la razón* a mi Hacedor.
[4] Mis palabras no son falsas, lo aseguro;
ante ti tienes* Ciencia consumada*.

[5] *El* es poderoso, mas no indiferente*;
poderoso *y de* firmes decisiones*.
[6] No permite que viva el malvado,
hace justicia a los pobres;
[7] no aparta del justo sus ojos.
Los sienta en *compañía* de reyes,
los entroniza y exalta para siempre.
[8] En cambio, si los carga de cadenas,
si los ata con cuerdas de aflicción,
[9] *es por denunciarles* sus acciones,
sus delitos nacidos del orgullo*;
[10] es para que atiendan la advertencia*,
lo dice para que dejen* la maldad.
[11] Si escuchan y se muestran dóciles*,
se consumarán sus días en la dicha,
vivirán sus años satisfechos.
[12] Si no escuchan, pasarán el Canal*,
morirán *sin haber entendido**.
[13] Los de mente perversa* acumulan cólera*,
no piden socorro* cuando él los encadena;
[14] acaba su existencia* en la juventud,
su vida, en plena adolescencia*.
[15] Mas salva *al afligido mediante la aflicción*,
le instruye* mediante la *desgracia*.

16 También a ti puede sacarte de la angustia*,
***cambiarte* a un espacio sin aprietos,**
***tranquilo, con tu mesa rebosante de manjares*.**
17 *Mas *rebosas una causa criminal*,
y justicia y derecho *se mantendrán*.
18 *Cuida que no te tiente* la opulencia,
ni un abundante *rescate te engañe*.
19 ¿Pondrá precio a tu angustiosa queja
y a todos tus denodados esfuerzos?
20 No suspires porque llegue esa noche
en que la gente* es echada* de su sitio*;
21 no sigas desviado hacia la maldad,
pues por eso *estás probando* la aflicción*.

Observaciones textuales

V. 2 Otros: «Eloah tiene más cosas que decir».

V. 3 (a) «de lejos», como Vulgata; griego dice «lejos» o «largamente». Otros: «en el pasado».

(b) «dar la razón» o «confirmar la veracidad». Griego entiende la veracidad o justicia de Elihú.

V. 4 (a) «ante ti tienes», lit. «contigo [hay]». El griego no lo traduce.

(b) «Ciencia consumada», lit. «perfecto de saberes». Para el segundo hemistiquio, el griego dice sólo «entiendes de mala manera».

V. 5 (a) «mas no indiferente», lit. «y no rechaza».

(b) «firmes decisiones», lit. «fortaleza de corazón».

V. 9 (a) El v. 9 está directamente relacionado con el v. 8: «si… es por».

(b) «es por denunciarles» (traducción equivalente), lit. «y les denuncia».

(c) «nacidos del orgullo», lit. «(por)que se enorgullecen».

V. 10 (a) Lit. «y les abre su oído a la advertencia».

(b) «para que dejen», lit. «para que vuelvan».

V. 11 «y se muestran dóciles», lit. «y sirven».

V. 12 (a) «pasarán el Canal». La Vulgata explica: «pasarán por el canal de la muerte». Sin embargo, tal vez tengan razón quienes creen que aquí «el Canal» es una glosa tomada de 33,18, y que el verbo «pasar» equivale a «desaparecer».

(b) «sin haber entendido» o «sin conocimiento». Vulgata dice «en la necedad», y griego «eran ignorantes/indóciles».

V. 13 (a) «los de mente perversa», lit. «los perversos de corazón».

(b) «acumulan cólera», lit. «ponen cólera»).

(c) «no piden socorro», como griego y Vulgata. Sin embargo, el siríaco afirma lo contrario: «gritarán rabiosos».

V. 14 (a) «acaba su existencia», lit. «muere su espíritu».

(b) Otros traducen: «a la edad de los hieródulos». Precisión innecesaria.

V. 15 «le instruye», lit. «abre sus oídos»). Vulgata («revelará») destruye la imagen en favor de una expresión técnica.

V. 16 «de la angustia», lit. «de la boca de la angustia».

V. 17 Verso aparentemente erizado de dificultades. Las alternativas de traducción son numerosas, pero pueden resumirse fundamentalmente en tres (con variaciones): 1) «juzgarás el juicio del malvado y (tus manos) sujetarán la justicia»; 2) «si defiendes la causa del malvado, justicia y derecho sucumbirán»; 3) «pero no has juzgado la causa del malvado ni has defendido el derecho del huérfano». Véase comentario.

V. 20 (a) «la gente»; otros interpretan como «pueblos».

(b) «es echada», lit. «sube» (así griego y Vulgata). También podría entenderse en sentido pasivo (la gente que es subida = la gente a la que hacen desaparecer).

(c) «de su sitio», lit. «debajo de ellos».

V. 21 «por eso estás probando la aflicción», lit. «por eso estás siendo probado en la aflicción». Traducimos «estás probando» por el valor de perfecto continuo del tiempo verbal.

Pasamos ahora a la última intervención de Elihú en la que tiene por destinatario a Job (36,1-21). En 36,22 comienza una larga sección hímnica de características formales distintas. Estamos en otro escenario. Las acusaciones y el lenguaje forense dejan paso a la contemplación del cosmos y de los prodigios de su Hacedor. Se trata de un desarrollo de la idea propuesta en 35,5.

Si prescindimos del v. 1 (nueva intervención redaccional), el segmento que nos proponemos ahora comentar se divide, a grandes rasgos, en tres secciones: 1) vv. 2-4 (llamada a la escucha, con motivación); 2) vv. 5-15 (destino de poderosos y oprimidos); 3) vv. 16-21 (aplicación de la doctrina a Job).

Elihú pide paciencia a Job (v. 2a), bien porque comprende que su intervención es excesivamente pesada, bien porque «todavía hay razones a favor de Eloah» (v. 2b), bien por ambas cosas a la vez. El propósito de Elihú es, pues, doble: instruir (o convencer) a Job y salir en defensa de Eloah. Ya no le pide que responda si lo cree oportuno (cf. 33,5.32); tampoco tiene ya en cuenta a los tres amigos. Y, como en 33,3, pondera el carácter acendrado de sus palabras (v. 4).

Elihú va a proponer su “saber” (cf. 32,10b), que, en el contexto que nos ocupa, no equivale a “opinión”; se trata más bien del sólido conocimiento que tiene de Eloah, una sabiduría teológica que hunde sus raíces en el venerable pasado israelita («de lejos», v. 3a). Estamos ante un caso de *doctrina recepta* situada en el ámbito de la revelación, no vinculada necesariamente al ejercicio de la enseñanza

patrocinada por los ancianos. Elihú ya criticó en su momento este tipo de adoctrinamiento tradicional: «los años no dan sabiduría, / ni la edad capacidad de discernir» (32,9), y lo contrapuso al espíritu que mora en el hombre: «el soplo de Shaddai, que lo hace inteligente» (32,8). El propio Elihú, en un arranque de inmodestia, califica su saber de «ciencia consumada» (v. 4b). Parece que pretende poseer, por inspiración, una cualidad propiamente divina, como se deduce de 37,16:

> ¿Sabes cómo equilibra [Eloah] las nubes,
> prodigio de una *ciencia consumada*?

El segundo segmento de esta sección comienza con una confesión del poder de El (v. 5), análoga a la del v. 22a. Sin embargo, tal coincidencia no implica que 36,22 – 37,24 y 36,2-21 formen necesariamente una unidad. En este momento nos encontramos ante un desarrollo horizontal del poder de Eloah (su actuación ante poderosos y oprimidos); en el caso de 36,22ss el poder divino se enmarca más bien en la verticalidad cósmica, en la contemplación instructiva.

El supremo poder de Eloah no le mantiene al margen y por encima de su obra; de hecho no se muestra indiferente (lit. «no menosprecia», v. 5a) ante las circunstancias que rodean la vida de las personas. Su poder se manifiesta en la toma de decisiones (v. 5b) para regular la sociedad humana y, en su caso, restablecer la alteración del orden justo. Elihú intenta que su argumentación sea consistente, pues Job, a lo largo de sus intervenciones, ha venido criticando la desatención que, según él, manifiesta Eloah respecto a las creaturas. Y ha erigido su caso personal como prueba: ¿cómo es posible que Eloah no preste atención al desgarro físico y psicológico que le está destruyendo y poniendo en peligro su existencia? ¡Y Job no quiere morir sin oír el porqué de boca de su dios!

Los vv. 6-7 parecen haber sufrido alteraciones en el proceso de transmisión textual. Llama la atención el hecho de que la clásica bina sapiencial malvado-justo (vv. 6a.7a) se vea interrumpida por la mención de los pobres (v. 6b). Por otra parte, el v. 7 es excesivamente largo, lo que implica que quizá el tercer hemistiquio sea una glosa. En cualquier caso, la presencia del pobre no está aquí de más, pues reaparece en el v. 15a.

«No permite que viva el malvado» (v. 6a). Esta afirmación tan rotunda de Elihú se hace eco de las opiniones de Elifaz, Bildad y Sofar (8,22; 11,20; 15,20; 20,5.29). Para Job, sin embargo, se trata de consideraciones espurias, que responden más a una voluntad ciega de defensa de la justicia divina que a un análisis objetivo de la condición humana. De hecho, la experiencia de Job le dice lo contrario:

¿Por qué *siguen vivos* los malvados
que envejecen y aumenta su poder? (21,7)

Decía Bildad que «la luz del malvado se apaga» (18,5), a lo que Job pregunta con una mezcla de sarcasmo e incredulidad: «¿Cuántas veces se apaga la lámpara del malvado?» (21,17).

Según Elihú, la destrucción del malvado implica, como corolario, que Eloah sienta a pobres y justos en compañía de reyes (v. 7). Es probable que dicha afirmación responda a la incredulidad de Job al respecto: «[Eloah] deja la tierra en poder del malvado» (9,24). La injusticia imperante en la sociedad responde, para Job, a la inoperancia culpable de Eloah, a su desatención de los negocios humanos.

Tras exponer un principio doctrinal básico, Elihú pasa a responder a posibles objeciones sobre los sufrimientos de justos y humildes: sus eventuales sufrimientos (v. 8) tienen un valor educativo (vv. 9-10). El paralelismo de estos dos versos es casi perfecto:

denunciar las acciones (9a)	– atender la advertencia (10a)
delitos (9b)	– maldad (10b)

Job debe captar la indirecta: las desgracias que amargan su existencia (imagen de las cadenas y las cuerdas, v. 8) han sido enviadas por Eloah con el propósito de que abandone su desviada conducta. Sí, pero Job no ve reflejado tal principio en la realidad social, pues en ocasiones la cólera divina no reparte sufrimientos a los malvados (cf. 21,17c). [El término hebreo por «sufrimientos» (lit. «cuerdas», «ataduras») es el mismo que aquí (*ḥebel*).]

Elihú menciona los «delitos nacidos del orgullo» (v. 9b). A este respecto, la conducta de Job no resulta muy clara. Por una parte, el

prólogo lo presenta como un hombre íntegro y recto (1,1), virtudes que él sigue reivindicando, en líneas generales, durante el diálogo con sus tres amigos (13,23; y cf. 33,9; 34,6). Sin embargo, en determinados momentos surge la duda en el lector:

> ¿Por qué no olvidas mi delito,
> pasas por alto mi culpa..? (7,21)
>
> No oculté a los hombres mi delito
> ni escondí en mi seno mi pecado (31,33)

¿Ocultaba algo Job? Así lo entiende, al parecer, Elihú, para quien la actitud de Job implica orgullo (v. 9b; verbo *gābar*) y rebeldía (34,37), un reto a Shaddai en toda regla (15,25, verbo *gābar*).

La afirmación de Elihú en 35,6 («¿qué le hacen [a Eloah] tus muchos delitos?») no está en contradicción con lo que dice ahora. Ya hemos dicho que, aunque los pecados del hombre no afecten intrínsecamente a Eloah (verticalidad), le obligan a intervenir por el peligro que suponen para el buen funcionamiento del orden social (horizontalidad). Y su intervención punitiva lleva el sello de la «advertencia» (v. 10a). El término hebreo en cuestión (*mûsār*) significa también «adoctrinamiento» o «instrucción»; a tenor del contexto, vale también por «corrección», «disciplina» o «escarmiento». Se trata de un vocablo de enorme relevancia en la tradición sapiencial. En el caso que nos ocupa, Elihú se hace eco del consejo dirigido por Elifaz a Job:

> 17 ¡Dichosa la persona a quien Eloah corrige!
> No desprecies la lección (*mûsār*) de Shaddai,
> 18 porque hiere y pone la venda,
> golpea y él mismo sana. (5,17-18)

Ante la corrección de Eloah puede haber una doble respuesta: «si escuchan» (v. 11a); «si no escuchan» (v. 12a). En el primer caso, disfrutarán de la dicha (*ṭôb*) el resto de sus días (cf. v. 11bc). A pesar de su teórica disposición a aceptar de Eloah tanto lo bueno (*ṭôb*) como lo malo (cf. 2,10), Job no parece descubrir en su dios una voluntad de alterar su desgraciado destino:

Mis ojos ya no contemplarán la dicha (7,7)
Mis días.. se me escapan sin disfrutar de la dicha (9,25)
Esperaba la dicha, se presentó el fracaso (30,26)

Por otra parte, conoce el caso de personas que incomprensiblemente mueren sin haber disfrutado de la dicha (21,25). Más aún, hay malvados que pasan su vida dichosos (21,13), disfrutando de los bienes de la providencia, a pesar de haber excluido a Eloah de sus planes (22,18). Las profundas convicciones de Elihú en nuestro texto no convencerían a Job de que Eloah se preocupa por los seres humanos, porque, de ser así, habría que deducir que actúa de forma injusta.

El v. 12 propone la alternativa a la escucha: quienes hacen oídos sordos a la corrección de Eloah «pasarán el Canal, morirán sin haber entendido». El énfasis no recae en la muerte (un destino que aguarda a todo viviente), sino en la falta de comprensión, por parte del pecador recalcitrante, de su desafortunada existencia: "no entiende", no se da cuenta que Eloah lo está poniendo a prueba para que abandone sus autodestructivos hábitos. Elihú ya había propuesto la idea previamente:

14 El habla de muchas formas,
pero *no nos damos cuenta*…
16 Abre el oído de los hombres,
los atemoriza con advertencias (*mûsār*)…
17 Salva al varón del orgullo… (cf. 36,9)
18 No permite que caiga en la fosa,
que su vida cruce *el Canal*. (33,14.16.17.18)

Es evidente que Elihú, al exponer estas ideas, está pensando en el destino de Job: si no escucha, llevará su desesperación consigo a la tumba, sin haber conseguido dar con la clave de lectura de su dolor.

Los vv. 13-14 desarrollan las consecuencias de la actitud de la no-escucha. La temática es recurrente. Sabemos que el hombre perverso (o impío) disfruta de un gozo momentáneo (20,5), que su esperanza fracasa (8,13) y que su futuro es estéril (15,34). En línea con lo ya expuesto, Elihú está convencido de que, con su actitud retorcida, los impíos no hacen sino acumular sobre sí la cólera divina (v. 13a). La salida de su situación pasaría por pedir socorro a Eloah (v. 13b) cuan-

do sienten los efectos del castigo divino («los encadena»). Pero su comportamiento ciego y recalcitrante acaba prematuramente con su existencia: «en la juventud.. en plena adolescencia» (v. 14a). Hay que convenir, sin embargo, en que se trata de una expresión hiperbólica, equivalente a «antes de lo que quisieran» o «antes de ver realizados sus propósitos». De sobra sabía Elihú que toda regla tiene sus excepciones. Es probable que Job exagerase, pero sus rotundas afirmaciones se basaban sin duda en la vida real y en una experiencia compartida por muchos:

> ¡Viven tan tranquilos en sus tiendas los bandidos,
> del todo seguros los que provocan a El,
> los que meten a Eloah en su puño! (12,6)

> ¿Por qué siguen vivos los malvados,
> que envejecen y aumenta su poder?
> Transcurren sus días en la dicha,
> bajan tranquilos al Seol. (21,7.13)

¿Quién tiene razón: Elihú (muerte prematura) o Job (ancianidad dichosa)?

El v. 15 recapitula, de algún modo, la exposición de la tesis de Elihú relativa al sufrimiento, anclada de forma inamovible en la doctrina de la retribución. La aflicción y el dolor sirven para instruir (lit. abrir el oído), de modo que quien sufre entienda su situación (cf. v. 12b) y pueda escapar finalmente de ella (= salvarse, v. 15a).

La tesis de Elihú está cargada de ingenuidad (por usar un eufemismo). ¿Qué grado de credibilidad puede tener la fe en un dios que tortura y masacra a algunas personas para hacerles ver que su conducta no es la adecuada? ¿Está Elihú convencido de que sus palabras son «ciencia consumada» (36,4b)?

A partir de aquí, nuestro hombre saca conclusiones aplicables al caso-Job («También a ti», v. 16a). Una vez mencionada la salvación (v. 15a), el poeta recurre a las imágenes encerradas en la raíz hebrea por “salvar” (*yāša‘*): espacio abierto carente de obstáculos. El término castellano “angustia” (cf. gr. ἄγχω; lat. *ango*) presenta la misma connotación de estrechez que su correspondiente hebreo (*ṣār*). La imagen de la salvación se concreta en «un espacio sin aprietos» (v. 16b).

A la ausencia de estrechez psicológica se une la prosperidad (otra modalidad de la “salvación”), tipificada por los «manjares» (o «alimentos sustanciosos»). La idea, que parece sustentarse en el Sal 23, puede rastrearse en Is 55,2-3; Jr 31,14; Sal 65,12.

La posibilidad de disfrutar de la salvación, de sentarse a una mesa rebosante (*mālē’*) de manjares, dependerá de que Job deje de rebosar (*mālē’*) una causa criminal (v. 17a). Eloah no puede pasar por alto la culpabilidad de nadie: «justicia y derecho se mantendrán» (v. 17b). En las circunstancias que rodean actualmente la vida de Job, es decir, en el cara a cara que tiene con su dios, de nada sirven los rescates pecuniarios (v. 18), algo sólo posible en las relaciones entre los humanos (cf. Ex 22,15s; Dt 22,19.28-29; Pr 6,35). Por eso, Job no puede esperar que Eloah ponga precio a su angustiosa queja y a los repetidos esfuerzos por escapar a su desesperada situación (v. 19). Sin embargo, justo es decir que estas palabras de Elihú no responden a una pretensión objetiva de Job. A lo largo de sus intervenciones, nuestro hombre jamás ha insinuado semejante posibilidad de un rescate pecuniario. Las palabras de Elihú forman parte de un hipotético marco forense entre humanos, que él ha usado retóricamente para ilustrar el caso-Job.

Los dos últimos versos del segmento poético que estamos examinando ofrecen sendas ideas: una relativamente novedosa (v. 20); la segunda, convencional (v. 21). Elihú aconseja a Job no buscar en la noche una solución a su problema. Aquí la *noche* es imagen de la muerte: cuando «la gente es echada de su sitio» (v. 20b). En 17,13 ya había conferido Job ese valor a las *tinieblas*: «Sólo espero que el Seol sea mi hogar, / hacerme la cama en las tinieblas». Pero quizá sean las palabras de Elihú en 34,20.25 las que mejor encajan en el contexto:

> 20 Mueren de repente, en plena noche;
> esa gente se agita y desaparece…
> 25 Como conoce bien sus acciones,
> de noche los trastorna y pulveriza…

La noche/muerte se contrapone a la luz/vida. En el cap. 3, animado por una morbosa perversión estética, ya había expuesto Job sus

sorprendentes ideas sobre la noche y la luz, su preferencia por la primera en detrimento de la segunda. Más tarde habla de su inclinación por la muerte (6,9; 7,15) y de su hastío por la existencia: «Siento asco de mi vida» (10,1a), una truculenta afirmación que recuerda la confesión de Qohélet, aunque ambos personajes hablan desde perspectivas muy diversas:

> He llegado a detestar la vida, porque me repugna cuanto se hace bajo el sol, pues todo es vanidad y atrapar viento. (2,17)

En definitiva, lo que Elihú viene a decir a Job en el v. 20 es que no busque en una eventual muerte prematura la liberación de su dolor y su angustia. Job debe soportar en vida el peso de la justicia divina (cf. v. 17b) merecido por su maldad (v. 21a). Sólo si abandona ésta podrá sustraerse a la aflicción (v. 21b).

Himno a la Sabiduría todopoderosa (36,22 – 37,24)

22 ¡Qué sublime es *El* en su poder*!
¿Hay algún maestro como él?
23 ¿Quién puede vigilar su conducta*?,
¿quién le puede acusar de obrar mal?

24 Acuérdate de ensalzar sus obras,
que todos los hombres cantaron;
25 todos los humanos las contemplan,
los hombres las perciben de lejos.
26 *El* es sublime*, no lo conocemos*,
es incalculable la suma de sus años.
27 Atrae hacia sí* las gotas de agua,
***[que] se filtran* de su fuente* como lluvia*,**
28 [la lluvia]* destilada por las nubes,
que cae copiosa sobre el hombre*.
31 *Con ellas beneficia* a los pueblos,
les da alimento en abundancia.
29 ¿Quién conoce la extensión de *la* nube*,
el fragor* amenazante de su tienda?

[30] *Expande su luz* en torno a sí*
y la difunde por las raíces del mar.
[32] *Sus manos empuñan* el relámpago*
y le ordena dar en el blanco.
[33] *Su trueno* anuncia su presencia*,
su ira se enciende contra la maldad*.

37 [1] Ante eso tiembla mi corazón,
y salta fuera de su sitio.

[2] Escuchad atentos* el trueno de su voz,
el estruendo* que sale de su boca;
[3] *lanza su rayo bajo el cielo
y alcanza los confines del orbe;
[4] tras él *brama su trueno*,
atruena de forma soberbia;
y *nadie puede rastrearlos*
una vez que resuena su voz.
[5] *El hace prodigios con su voz*,
hace maravillas que ignoramos:
[6] cuando dice a la nieve: «Cae a tierra»,
y *al chubasco y a la lluvia*: «Caed con fuerza»,
[7] *encierra a la gente* [en sus casas],
para que todos perciban su obra;
[8] los animales van a sus cubiles,
se ocultan en sus madrigueras.
[9] Llega el huracán de su Cámara,
y la helada, de los vientos del Norte;
[10] el soplo de *El* desprende *frío gélido*
y *se condensa la superficie* del agua.
[11] Carga los nubarrones de humedad*,
dispersa la nube de su relámpago,
[12] que se agita *a la redonda*,
[iluminando todo alrededor*]
para ejecutar así sus órdenes*
sobre la superficie del orbe*.
[13] Como castigo* de los pueblos de la tierra
o bien como favor, lo envía.

14 Presta oído a esto, Job,
disponte a recapacitar en los prodigios de *El*.
15 ¿Sabes *cómo les impone Eloah* [*sus tareas*],
cómo su nube hace brillar el relámpago?
16 ¿*Conoces las rutas* de las nubes*,
maravillas de una ciencia consumada?
17 Tú, que aguantas el calor de tu ropa*
cuando el solano aletarga la tierra*,
18 ¿podrías tender* con él* el firmamento,
duro como espejo de metal fundido*?

19 Enséñanos qué hemos de decirle;
no *podemos argumentar* a oscuras.
20 ¿Hay que informarle cuando *alguien habla*?,
¿hay que comunicarle lo que se dice?
21 Por un tiempo* la luz no se ve,
cuando está oculta entre nubes,
pero *sopla* el viento y las disipa.
22 Del Norte llega un destello dorado*,
envuelve a *Eloah* terrible majestad;
23 no podemos llegar hasta Shaddai*,
sublime por su fuerza y equidad,
que *no pervierte la perfecta justicia**.
24 Por eso, le *respetan** los hombres:
¡*no tiene en cuenta** a ningún sabio*!

Observaciones textuales

V. **36**,22 Lit. «¡Mira qué sublime se manifiesta El en su fuerza!».

V. 23 «su conducta», lit. «su camino».

V. 26 (a) «El es sublime», lit. «Mira lo sublime que es El». El griego traduce el adj. como «poderoso»; la Vulgata como «grande».

(b) «no lo conocemos». Pero, dado el carácter absoluto del verbo (sin complementos), no es fácil dar con el sentido de la frase. Podría entenderse como «no sabemos nada», «no lo entendemos» o «no conocemos (lo sublime que es)». Otros traductores matizan, pero sin que el hebreo se preste a ello: «está más allá de nuestra comprensión» o frases similares. La traducción que ofrecemos respeta la ambigüedad del original. Véase comentario.

V. 27 (a) «Atrae hacia sí», con dudas, aunque es la traducción más frecuente.

(b) «de su fuente», o bien «de su corriente» o «de su arroyo». Traducción conjetural.

(c) «como lluvia». El hebreo dice simplemente lluvia, pero entendemos «transformadas en lluvia».

V. 28 (a) Añadimos «la lluvia» por razones métricas. En griego, el verso consta de seis hemistiquios, cuyo contenido, a excepción parcialmente de los dos primeros, nada tiene que ver con el hebreo.

(b) «sobre el hombre» (*'ādām*). Algunos críticos traducen «sobre la tierra» (*'ădāmâ*).

V. 31 (a) Este verso se halla desplazado, pues la temática discurre naturalmente entre v. 28 y v. 31, al tiempo que este último interrumpiría la representación teofánica de vv. 29-30.32-33.

(b) «beneficia», lit. «juzga».

V. 29 (a) «la extensión de la nube». Así las versiones antiguas. Algunos intérpretes actuales prefieren «el flotar de la nube», lit. «los equilibrios de la nube».

(b) «el fragor»; otros traducen «altura» o similar, buscando el paralelismo con «extensión» del hemistiquio precedente.

V. 30 Hemistiquio de traducción dudosa. Otros, que entienden «luz» = «relámpago», traducen: «se hace rodear de sus relámpagos».

V. 32 Lit. «la luz cubre sus palmas».

V. 33 (a) Verso de enormes dificultades. La traducción que ofrecemos es, en gran medida, conjetural.

(b) «su trueno», lit. «su ruido», «su estruendo».

(c) «su presencia», lit. «acerca de él».

(d) «contra la maldad», corr.; hebreo dice «contra el que sube».

V. **37**,2 (a) «Escuchad atentos», lit. «Escuchad escuchar» o «Escuchad la escucha».

(b) «estruendo», lit. «gruñido».

V. 3 La sintaxis de la traducción no coincide con la del hebr., que dice así lit.: «Bajo todos los cielos lo lanza / y su rayo [alcanza] los confines de la tierra».

V. 11 «de humedad» o «de abundante agua».

V. 12 (a) «iluminando todo alrededor»; otros: «dejándose guiar por él». Se trata de una probable glosa.

(b) «sus órdenes» (correspondencia dinámica), lit. «y les ordena».

(c) «del orbe» o «(de lo ancho) de la tierra».

V. 13 «como castigo», lit. «para la vara».

V. 16 «¿Conoces las rutas..? »; otros: «¿Sabes cómo equilibra..?».

V. 17 (a) «el calor de tu ropa», lit. «tus vestidos calientes».

(b) Lit. «cuando está tranquila la tierra a causa del (viento) sur».

V. 18 (a) «¿podrías tender?», lit. «¿sabrías aplastar (= laminar, chapear)?».

(b) «con él» (griego y Vulgata) podría traducirse también «como él».

(c) «espejo de metal fundido», lit. «espejo de colada de fundición».

V. 21 «Por un tiempo» o «Durante un momento». Otros lit. «(y) ahora».

V. 22 «destello dorado», lit. «oro».

V. 23 (a) «no podemos llegar hasta Shaddai», lit. «Shaddai, no lo encontramos».

(b) «no pervierte»; otros: «no oprime».

V. 24 (a) «le respetan», lit. «le temen».

(b) «no tiene en cuenta», lit. «no ve»; griego dice «que lo veneren».

(c) «sabio», lit. «sabio de corazón».

La intervención de Elihú termina con un cuadro hímnico, que sirve de argumentación conclusiva a toda su aportación. Hablamos de cuadro hímnico y no de himno propiamente dicho, pues en el repertorio de formas poéticas de este género no caben interpelaciones directas (cf. 36,24; 37,4.14.19).

Con dudas (siempre razonables en estos casos), podríamos dividir esta sección en cuatro apartados: 1) invitación a ensalzar los prodigios del poder de Eloah (36,22-26); 2) el poder divino plasmado en los meteoros (36,27 – 37,13); 3) interpelación directa a Job acompañada de preguntas (37,14-18); 4) consideración final sobre la libertad de Shaddai y la imposibilidad de dar con él (37,19-24). Una estructura alternativa podría corresponder a la presencia de imperativos: 36,22-23; 36,24 – 37,1; 37,2-13; 37,14-18; 37,19-24. De todo ello se deduce que estamos probablemente ante un poema compuesto, con perfiles no muy delimitados. El paso del singular («recuerda», 36,24) al plural («escuchad», 37,2) es sólo un ejemplo de lo que queremos decir.

Esta sección hímnica de corte sapiencial, aunque refleja ciertas modalidades formales y de contenido de factura relativamente tardía (cf. Si 42,15 – 43,33), está sembrada, como veremos, de elementos mitológicos de naturaleza arcaica, que han persistido a lo largo de la tradición poética de Israel.

El primer apartado comienza con una llamada a la admiración (*hen*) del poder de El y de su sublime forma de actuar (v. 22a). Si bien esta idea resultaba sin duda familiar a oídos israelitas, su relación con el magisterio divino (v. 22b) implica novedades. En Israel, el magisterio era propio de sacerdotes (cf. 2 R 17,28; 2 Cro 15,3), profetas (cf. Is 9,14 por vía negativa) y sabios (cf. Pr 5,13). Sólo en Is 30,20 se aplica claramente el término “maestro” a Yahvé. Según nuestro texto, el carácter sublime de su poderosa actividad convierte a Eloah en un maestro incomparable e irrastreable. Eloah enseña a través de sus admirables obras, cuya comprensión total se hurta a los seres humanos.

Desde este punto de vista, Eloah no tiene por qué dar explicaciones de su conducta a las personas (v. 23a); y menos aún puede ser acusado de una conducta indigna (v. 23b). La ecuación es simple: si el hombre se siente sobrepasado por la sublime actividad divina en el marco de lo creado, difícilmente dispondrá de criterios para juzgar la

moralidad de las disposiciones de Eloah. Alguien podría preguntarse: ¿ha creado Dios ignorantes a los seres humanos para poder así controlarlos? ¿De qué tipo de alienación es responsable?

Elihú infiere de ahí que los hombres, durante su existencia, deben dar vía libre a la contemplación y a la subsiguiente alabanza, y así se lo recuerda a Job (vv. 24-25). La forma de actuar de Eloah y el porqué de sus disposiciones escapan a la comprensión humana, pero no así sus obras, que pueden ser percibidas «de lejos» (v. 25b). Esta expresión circunstancial puede tener valor espacial (Gn 22,4; Ex 2,4; Job 2,12; Is 60,4; Jr 46,27; Ha 1,8) o temporal, equivalente a «desde antiguo» o «de antemano» (2 R 19,25; Is 22,11; 25,1). En nuestro texto, la fórmula «de lejos» (*mērāḥôq*) no sólo hace relación a la infranqueable distancia que separa a los hombres de la divinidad, sino también a la separación de ámbitos: el ser humano no puede tener acceso a la sacralidad divina (cf. *mērāḥôq* en Ex 20,18.21; 24,1). Aún así, las obras sublimes de Eloah pueden ser percibidas y contempladas (v. 25); constituyen un peldaño hacia la alabanza. El hombre no puede ir más allá; es incapaz de descubrir las intenciones divinas. Dos textos de san Pablo nos ayudarán a comprender la idea:

> Lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se manifiesta a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad. En consecuencia, son inexcusables. (Rm 1,20)
>
> ¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de ciencia hay en Dios! ¡Qué insondables son sus designios e inescrutables sus caminos! En efecto, ¿quién conoció el pensamiento del Señor?; ¿quién fue su consejero? (Rm 11,33-34)

Ya lo dice nuestro texto: «¿Hay algún maestro como él?» (v. 22b).

Elihú insiste en el carácter sublime de Eloah (v. 26a), y a la distancia espacial («de lejos») vincula la temporal: «es incalculable la suma de sus años» (v. 26b). La reflexión de Bildad en 8,9 vendría al caso: «*De ayer somos* nosotros, nada sabemos; / nuestra vida en la tierra pasa como sombra». Eloah desborda al ser humano desde todos los ángulos. A continuación expondrá Elihú las razones *de facto* por las

que el ser humano debe responder con la alabanza: las sublimes obras de Eloah en la naturaleza, que le convierten en un Maestro digno de confianza (v. 22b); y al propio tiempo su carácter inescrutable, que le pone a resguardo de toda crítica (v. 23).

En el segundo apartado de esta sección hímnica (36,27 – 37,13) Elihú pasa a describir el mundo de los meteoros, todo un misterio para el hombre primitivo: nubes, nubarrones tormentosos, trueno y relámpago, nieve y lluvia. Su origen y su función en el ámbito humano están relacionados con la divinidad. ¿Tienen relación con la ignorancia determinadas lecturas teológicas? ¿Aísla paulatinamente la ciencia a la divinidad? Son preguntas propias del hombre contemporáneo que nada tienen que ver con el libro de Job.

Este segundo apartado puede ser dividido en dos subapartados (36,27-33; 37,2-13); ambos concluyen con la mención de la función de los meteoros descritos (36,33; 37,13). Entre los dos subapartados, el poeta manifiesta su estupor ante tales maravillas (37,1), un elemento formalmente ajeno a los poemas hímnicos.

Algunos han intentado, en vano a nuestro juicio, buscar una estructura en el conjunto del apartado. Veamos la propuesta de Habel (p. 504):

A	Misterio de las nubes tormentosas	36,26-29
B1	Propósito del trueno y el relámpago	36,30-33
B	Misterio del trueno y el relámpago	37,1-4
C1	Propósito de las tormentas de invierno	37,5-7
C	Misterio de las tormentas de invierno	37,8-10
A1	Propósito de las nubes tormentosas	37,11-13

A simple vista se percibe que se trata de un esquema forzado y arbitrario, pues más de un elemento léxico se distribuye en varias de las pequeñas secciones. Por otra parte, el propósito del trueno y el relámpago abarca como mucho 36,32-33; y el de las nubes tormentosas se limita a 37,12c-13.

El apartado se abre con la formación de las gotas de lluvia (vv. 27-28). El poeta recurre al mitema de la fuente celeste, situada en las altas cámaras del cielo, desde donde se filtra la lluvia que empapa la tierra. La idea aparece en Sal 65,10:

Te ocupas de la tierra y la riegas,
la colmas de riquezas.
El *arroyo de Elohim* va lleno de agua,
tú preparas sus trigales.

Los beneficios de la lluvia se manifiestan en la producción de alimentos, de los que se nutren los seres humanos (v. 31).

Con muchos autores hemos trasladado el v. 31 después del v. 28, pues los vv. 30.32 forman un conjunto cerrado (luz = relámpago, hebreo *'ôr*) en el que no cabe el v. 31, vinculado con las nubes y la lluvia.

La nube del v. 29a no es otra cosa que el hábitat divino (cf. Sal 97,2); con ella se desplaza Elohim por el cielo (Dt 33,26; Sal 68,5; 104,3) y en ella se manifiesta a los humanos (Ex 16,10; 34,5; Nm 10,34; 11,25). En ocasiones la nube divina es mencionada en relación con los rituales del culto (Ex 40,28; Lv 16,2; Ez 10,3), y era representada sin duda por la nube de incienso que rodeaba a los participantes en él.

La tienda del v. 29b se identifica indudablemente con la nube. Y vemos que empiezan a asomar en el poema los primeros aspectos sobrecogedores de los meteoros: el «fragor amenazante» está en relación con el trueno y el relámpago mencionados a continuación. Pensemos en el ruido sordo que se desprende en verano de algunas nubes de tormenta.

Eloah se halla rodeado de un halo de luz tan potente que, desde la tienda celeste, se difunde con fuerza hasta las aguas inferiores: «las raíces del mar» (v. 30b), es decir, sus profundidades. Cielo, tierra y abismo no pueden ocultarse a la vista y la actividad divinas. Dada la identidad léxica, en hebreo, de luz y relámpago (*'ôr*), es posible que sea más adecuada aquí la traducción «relámpago»: «Expande su relámpago en torno a sí». La dificultad de la alternativa radica en que el relámpago no puede difundirse por las raíces del mar, a no ser que tradujésemos el verso: «Expande su relámpago en torno a sí / y difunde [su luz] por la raíces del mar».

Un nuevo aspecto sobrecogedor hace acto de presencia en el v. 32: el relámpago como arma letal del Guerrero cósmico. Este nuevo dato nos pone necesariamente en contacto con la teofanía descrita en el Sal 18, con el que nuestro poema mantiene indudables contactos:

10 [Yahvé] inclinó los cielos y bajó,
con espeso nublado a sus pies…
12 Se puso como tienda un cerco de tinieblas,
de aguas oscuras y espesos nubarrones…
15 Disparó saetas y los dispersó,
la cantidad de rayos los desbarató.
16 El fondo del mar quedó a la vista,
los cimientos del orbe aparecieron…

Las nubes, la tienda, los rayos y el fondo del mar hablan por sí solos.

El trueno es mensajero de la presencia de la divinidad (v. 33a), un mitema que puede rastrearse en casi todas las culturas primitivas. Y su interpretación es casi siempre negativa; aquí es una señal de que la ira divina «se enciende contra la maldad» (v. 33b). Cuando retumba el trueno, Eloah se dispone a castigar (cf. 37,13).

El v. 37,1 se hace eco sin duda de la sobrecogedora descripción precedente. La expresión "temblar el corazón" se encuentra también en 1 S 28,5: el corazón de Saúl temblaba de miedo a la vista del campamento filisteo. Como en este caso, el verbo "temblar" aparece con frecuencia en un contexto bélico (1 S 13,7; 14,15; Is 19,16; 41,5; Ez 26,16; 32,10; Am 3,6), pero también cuando una persona se encuentra con otra y espera una posible reacción violenta por parte de ésta (Gn 42,28; 1 S 16,4; 21,2; 1 R 1,49). En este sentido hay que interpretar el temblor y el miedo que atenazaban al pueblo en el Sinaí ante la presencia de Yahvé (Ex 19,16), y también desde esta perspectiva se explica el temblor que atenaza el corazón del poeta en nuestro texto: el poder destructor de los meteoros en manos de Eloah. Decir que el corazón salta fuera de su sitio (v. 1b) equivale, en este contexto, a nuestro "quedarse sin aliento" ante una escena sobrecogedora.

Mediante otro imperativo («Escuchad», v. 2a), Elihú reclama de nuevo la atención ante nuevos prodigios sonoros. El uso del plural interpelante es sospechoso, toda vez que a lo largo del poema se utiliza el singular (36,24; 37,14.19). Puede ser que se trate de un error de escriba. Ahora bien, en caso de ser original, la mezcla de singular y plural avala la sospecha de que nuestro poema es una obra compuesta de poemas menores sin excesiva cohesión.

En el v. 2 se reanuda la temática de los meteoros. Aquí da el poeta un paso más en el ámbito del mito: el trueno es identificado con la voz de Eloah. Este dato remite necesariamente al Sal 29, un himno al Señor de la tormenta, donde se menciona de forma reiterada la voz/trueno de Yahvé (vv. 3a.4a.4b.5a.7.8a.9a); también a Sal 18,14: «Tronó Yahvé desde el cielo, / lanzó el Altísimo su voz». El trueno va acompañado del rayo, que «alcanza los confines del orbe» (v. 3). Estas ilimitadas dimensiones se corresponden con las mencionadas en 36,30b («las raíces del mar»).

Parece que el poeta se siente impresionado por el misterio que rodea al trueno/voz de Eloah, pues prolonga su descripción hasta el v. 5 inclusive. Sorprende el plural «nadie puede rastrearlos» (v. 4c), cuando el resto del verso está en singular. Dada la brevedad del hemistiquio, algunas traducciones suponen que se ha perdido alguna palabra en el proceso de transmisión textual. Así, NBJ piensa en "rayos". Sin embargo, es posible que el poeta se refiera a los truenos de cuya naturaleza viene hablando: su difusión por el cielo tormentoso es tan extensa y alcanza tales latitudes que nadie es capaz de rastrear su trayectoria.

El trueno puede ir acompañado de nieve, chubascos y lluvia (v. 6). Aquí el autor hace un alarde poético al relacionar la *voz*/trueno de Eloah con el verbo *decir* (v. 6a). Los meteoros dependen directamente de Eloah y están a su servicio. Las tormentas afectan materialmente por igual a hombres (v. 7) y animales (v. 8). Los primeros se encierran en sus casas; los segundos, en sus madrigueras. ¡Pero qué diferencia hay entre unos y otros! Mientras los animales son incapaces, por naturaleza, de desentrañar el significado de los meteoros, los seres humanos, a quienes la tormenta impide salir a trabajar al campo (v. 7a), los interpretan como "obras" de Eloah (v. 7b), es decir, como prodigios. Se diría que la tormenta obliga a los hombres a celebrar un "shabbat" involuntario: un momento de reflexión y de alabanza.

Los vv. 9-10 describen el fenómeno del frío y el hielo. La "cámara" mencionada en el v. 9a se refiere sin duda a la cámara austral (cf. 9,9), depósito de los huracanes; a ellos se contraponen los vientos del Norte (lit. «los dispersantes», v. 9b). Conforme a las antiguas creencias hebreas, los diferentes vientos que azotaban la tierra en determinadas

épocas del año estaban encerrados en depósitos, cuyas puertas se abrían cuando Eloah así lo disponía (cf. Sal 135,7; Jr 10,13 = 51,16).

En el marco de estas concepciones mitológicas merece la pena observar la naturaleza polifacética del soplo/aliento de la divinidad. Acabamos de ver que de la voluntad de Eloah dependen tanto los abrasadores huracanes como los gélidos vientos del Norte. Pues bien, según la mitología hebrea, la boca del ser divino es capaz de producir tanto carbones encendidos o ascuas de fuego (cf. Sal 18,9.13) como un frío gélido que «condensa la superficie del agua» (v. 10). También Ben Sira menciona los impactos provocados en la naturaleza por los vientos abrasadores o los vientos fríos enviados por Yahvé, pero evita los antropomorfismos (43,20-21).

Siguiendo un aparente desorden, el poeta retoma en los vv. 11-12 el tema de las nubes y los relámpagos (cf. 36,28-32). También aquí intenta resaltar las dimensiones ilimitadas del relámpago. Si en 36,30b eran mencionadas «las raíces del mar» y en 37,3 «los confines del orbe», aquí se habla de «la superficie del orbe» (v. 12d). No hay nada en la naturaleza que ponga freno a los meteoros creados por Eloah, que ejecutan sin obstáculos sus órdenes (v. 12c).

El v. 13, con el que culmina la sección hímnica que estamos comentando, concreta en qué consisten las órdenes de Eloah. La divinidad pone en funcionamiento su arsenal de meteoros bien como castigo bien como favor. Hay meteoros que, a su debido tiempo, fertilizan la tierra y la colman de frutos (cf. Sal 65,10-14); los hay que, descontrolados (o enviados por la divinidad), pueden anegarla y destruirla (cf. Gn 6,5 – 7,24). Los meteoros ponen de relieve que Eloah gobierna el mundo con sabiduría (cf. 36,22-23): premiando la virtud o castigando la maldad (cf. 36,33). Elihú insiste así en la interpretación de la meteorología desde la perspectiva de la retribución.

Nos adentramos ahora en la tercera parte (37,14-18) de la amplia sección hímnica que daba inicio en 36,22. Esta parte se caracteriza por la interpelación directa a Job y por la formulación de una serie de preguntas mediante las que Elihú pretende neutralizar la, a su juicio, pretenciosa estrategia retórica de Job.

Tras la exposición de «los prodigios de El» (v. 14b) en el apartado anterior, Elihú pide a Job que escuche (*'zn*) y se disponga a reca-

pacitar (*byn*). Y no es la primera vez que le intima en esos términos. Leíamos en 34,16:

> Si sabes comprender (*byn*), escucha esto,
> presta atención (*'zn*) a mis palabras.

La escucha y la reflexión forman parte del más genuino legado sapiencial israelita, especialmente cuando está en juego una existencia en plenitud.

Las preguntas de Elihú en los vv. 15-16, relativas a las nubes y el relámpago, parecen redundantes habida cuenta lo dicho en 36,29-32. Sin embargo, no están de más, pues con ellas Elihú pretende contraponer la sobrecogedora sabiduría y el absoluto poder de Eloah en el control de los meteoros a la ignorancia e impotencia de los seres humanos, en este caso de Job (vv. 17-18).

La traducción del primer hemistiquio del v. 15 es dudosa. Literalmente dice: «¿Sabes cómo Eloah *les* impone?». Es probable que el plural se refiera a los prodigios del v. 14, aunque no es desestimable pensar que aluda a la nube y el relámpago del segundo hemistiquio. En cualquier caso, «su nube» ha de ser identificada con «la nube» de 36,29a (véase comentario). Tampoco es segura la traducción del v. 16a («¿Conoces las rutas de las nubes..?»). Otros comentaristas traducen: «¿Sabes cómo equilibra las nubes..?». Según nuestra traducción, el ser humano es incapaz de descubrir el secreto del desplazamiento de las nubes, de la trayectoria y la tarea que les impone Eloah (cf. v. 15a); según la traducción alternativa, lo que llama la atención de los hombres es que las nubes cargadas de agua puedan mantenerse suspendidas en el aire. Sea lo que sea, Elihú concibe todos esos fenómenos como «maravillas de una ciencia consumada» (v. 16b). Llegados a este punto, no nos queda otro remedio que amonestar a Elihú por su extravagante pedantería; recordemos al respecto las palabras que dirige a Job en 36,4b referidas a su propio saber: «ante ti tienes ciencia consumada». ¿Se cree Elihú un *alter ego* de Eloah? ¿Puede llegar a tales extremos la convicción de una persona de ser objeto de una revelación (cf. 32,8)? ¿No estamos en las raíces del pernicioso fundamentalismo y del dogmatismo exclusivista que anima a las tres religiones del Libro?

Las preguntas de los vv. 15-16, que alcanzan su punto álgido en la mención de la ciencia consumada de Eloah, preparan el argumento *ad hominem* de Elihú: «Tú,..». Los vv. 17-18 se articulan de forma concéntrica:

A. calor
B. tierra
B'. firmamento
A'. metal fundido

Job, lo mismo que la tierra, debe soportar inerme la canícula de la estación seca. Su impotencia ante tal meteoro (algo propio de las creaturas) le incapacita para menesteres de "más altura": «¿podrías tender con él el firmamento?» (cf. Gn 1,6). Es probable que la mención del metal fundido implique la imagen del Creador como forjador del cielo (cf. Is 44,12), que no se inmuta ante el calor de la fragua celeste. En cualquier caso, ¿cómo pretende Job equipararse a Eloah? La sabiduría y el poder divinos sobrepasan desmesuradamente a las creaturas.

La última parte de la sección hímnica (vv. 19-24) comienza con un imperativo (cf. v. 14a) y una pregunta retórica (vv. 19-20) que trata de reducir al absurdo el titanismo de Job. El sarcasmo de Elihú es extremo. Si Job pretende saber más que Eloah, ¡que enseñe a los demás! (v. 19a). Que plantee la cuestión que debe ser debatida: «no podemos argumentar a oscuras» (v. 19b). Job, que cree estar lleno de la luz de la sabiduría, debería iluminar a los demás. Aquí, el término "oscuridad" desempeña más de una función. Veámoslo.

Como imagen, la oscuridad remite aquí a la ignorancia humana, que se contrapone a la luz-sabiduría divina. Leemos en Qo 2,13-14:

> [13]Vi que la sabiduría aventaja a la necedad, como la luz a las tinieblas. [14]El sabio tiene sus ojos abiertos, pero el necio camina en tinieblas.

Podemos consultar también Job 17,12; Is 42,16. Por otra parte, la mención previa del firmamento (v. 18a) remite al ámbito creacional y hace pensar en la separación de la luz y las tinieblas (cf. Gn 1,4). Desde esta perspectiva, el ser humano se halla sumido en la oscuridad, al tiempo que el ser divino pertenece a la esfera de la luz (cf. Is 2,5;

60,1.19-20). Desde este punto de vista, observemos finalmente que la oscuridad mencionada en el v. 19b remite a la luz de los versos siguientes (21a.22a).

Que el ser humano no puede dar lecciones a Eloah se deduce claramente del v. 20: «¿Hay que informarle… hay que comunicarle..?». El Sal 139 lo confirma desde una perspectiva análoga:

> [1]Tú me escrutas, Yahvé, y me conoces…
> [2b]mi pensamiento percibes de antemano…
> [4]Aún no llega la palabra a mi lengua
> y tú, Yahvé, la conoces por entero…
> [6]Maravilla de ciencia que me supera…
> [13]Porque tú has formado mi cuerpo,
> me has tejido en el vientre de mi madre.

Su condición de creatura incapacita al ser humano para informar de algo a Eloah, que conoce de antemano sus pensamientos y propósitos.

Como hemos dicho, la luz del v. 21a se contrapone a la oscuridad mencionada en el v. 19b, y ambos fenómenos tienen un evidente valor metafórico. El hombre puede verse obligado a caminar a oscuras, en un doble sentido: alejado de la luz/dicha o privado de la luz/comprensión. Y ambos sentidos pueden aplicarse a Job. Nuestro hombre camina a oscuras porque *ignora* el sentido de su *desgracia*. Es la idea predominante a lo largo del diálogo. Sus amigos, como Elihú, pretenden en vano arrojar luz sobre su desventura:

> Quieren hacerme ver que la noche es día,
> que está cerca la luz, cuando sólo hay tinieblas. (17,12)

Elihú se mueve en la misma dirección: «Por un tiempo la luz no se ve» (37,21). ¿Pero qué seguridad puede tener Job en esas palabras, que considera puro voluntarismo teológico?

El v. 22 nos da la clave de comprensión de otro valor metafórico del término “luz”. Comparemos los versos 21 y 22:

> [21]Por un tiempo la *luz* no se ve,
> *oculta* cuando está entre nubes…
> [22]Del Norte llega un *destello dorado*,
> *envuelve* a Eloah terrible majestad…

La comparación nos proporciona al menos un dato. Es probable que la luz del v. 21 deba ser equiparada al destello dorado del v. 22, y ambos fenómenos a Eloah. La divinidad se mantiene naturalmente oculta a los seres humanos: «no podemos llegar hasta Shaddai» (v. 23a).

Según la tradición mitológica siro-fenicia, en el Norte (*ṣāpôn*, v. 22a) se halla la morada de la divinidad. Se trata de una montaña imprecisa y oculta (verbo *ṣāpan*), de donde proceden sus manifestaciones. En la Biblia hebrea quedan rastros de tal concepción:

> Al cielo voy a subir;
> por encima de las estrellas divinas
> voy a instalar mi trono;
> me estableceré en el Monte de los dioses,
> allá por los *confines del Norte*.
> Subiré sobre las crestas de las nubes,
> me haré semejante al Altísimo. (Is 14,13-14; cf. Ez 1,4)

El mito acabó encarnándose: el Monte de los dioses fue identificado con el monte Sión:

> ¡Grande es Yahvé y muy digno de alabanza!
> En la ciudad de nuestro Dios
> está su monte santo,
> hermosa colina, alegría de toda la tierra.
> El monte Sión, *confín del Norte*,
> la ciudad del Gran Rey. (Sal 48,3)

El carácter sublime de Eloah se manifiesta, entre otras cosas, en su fuerza y equidad (v. 23b). Según Elihú, Job, un ser terrenal y caduco, no puede pretender que su dios atienda sus absurdas pretensiones, pues no puede pervertir «la perfecta justicia» (v. 23c). Elihú, abanderado inflexible de una estricta doctrina de la retribución, jamás menciona la compasión divina, un teologúmeno que describe la naturaleza más profunda del dios hebreo (cf. Ex 34,6; Dt 4,31; Sal 25,6; 51,3; 69,17; 78,38; 86,15; 103,8; etc.). Elihú quizá no es consciente de las consecuencias de sus ideas, pues describe un dios carente de libertad, sometido a las normas de una estricta justicia.

El verso final de la sección hímnica contiene dos peligrosas afirmaciones. Por una parte, Elihú da por supuesto que la justicia punitiva divina condiciona el respeto (lit. temor) de los seres humanos (v. 24a). ¿Cómo puede sustentarse una religiosidad basada en el temor? Por otra parte, el segundo hemistiquio supone aparentemente un recio varapalo a la doctrina sapiencial bíblica: «no tiene en cuenta a ningún sabio». En Israel, los sabios instruían no sólo en el buen hacer y buen vivir, sino también en la auténtica religiosidad (cf. Pr 2,5); en ocasiones, sus palabras eran equiparadas a las de Yahvé: «Guarda mis mandatos y vivirás» (Pr 7,2; cf. Lv 18,5; Dt 4,1; 8,1). Si Elihú no trata de arramblar con la tradición sapiencial, ¿qué pretende entonces decir? Sus palabras se prestan a una doble interpretación. Por una parte, es posible que, teniendo en cuenta el carácter sublime de Eloah y su perfecto sentido de la justicia, Elihú quiera decirnos que el dios hebreo no tiene necesidad de ningún sabio a la hora de tomar decisiones. Por otra parte, cabe conjeturar que los sabios mencionados aquí son personas que educan desde una perspectiva meramente intramundana, sin tener en cuenta el dinamismo necesario que conduce del respeto al Señor a la auténtica sabiduría (cf. 28,28).

No podemos saber si las palabras de Elihú acabaron convenciendo a Job, dado el silencio de éste. Elihú estaba convencido de que un hombre podía reducir al silencio a Job: «No digáis: "Hemos dado con la sabiduría; / sólo El puede vencerlo, no un hombre"» (32,13). ¿Venció Elihú a nuestro hombre o realmente tenían razón los amigos de Job? Lo veremos a continuación: habla Yahvé.

CAPÍTULO 3

DISCURSOS DE YAHVÉ Y RESPUSTA DE JOB

Desde hace casi dos siglos la crítica bíblica empezó a poner en tela de juicio la originalidad de los discursos de Yahvé. A partir de entonces se han dado casi tantas soluciones como exegetas han abordado su estudio. Queremos decir que es difícil encontrar una unanimidad absoluta al respecto entre los especialistas.

Negar la originalidad del conjunto de los discursos de Yahvé, como hacen algunos basándose en razones estilísticas o de contenido, parece no tener en cuenta que el reto lanzado por Job a Eloah a lo largo de sus intervenciones (y cf. 31,35) requiere una respuesta de lo alto. De otro modo, la imagen del dios hebreo quedaría dañada, y Job acabaría teniendo razón en sus ataques a la divinidad.

Otro número importante de exegetas defiende la originalidad del conjunto. Sin embargo, aparte de las diferencias de estilo entre los caps. 38-39 y 40,15 – 41,26, hay otros detalles de contenido que hacen sospechar que el segundo discurso de Yahvé (a partir de 40,7) es espurio, sobre todo las descripciones de Behemot y Leviatán. Y esto nos lleva a una tercera opinión, compartida por gran parte de la crítica.

Sorprende a la crítica literaria la presencia de dos discursos, con dos introducciones casi idénticas (38,1; 40,6; y cf. 40,1) y dos respuestas de Job (40,3-5; 42,2-6). ¿Qué sentido tiene que, tras la primera respuesta humilde de Job, reconociendo su ignorancia, vuelva a la carga Yahvé con un discurso extraño (¡y con un estilo muy distinto al del primer discurso!) centrado en animales mitológicos? Éstas y otras son razones suficientes para que muchos exegetas sospechen de la

originalidad del segundo discurso y opinen que, en un principio, sólo existió el primer discurso, con una sola respuesta de Job.

Si tenemos en cuenta el carácter espurio de los discursos de Elihú (caps. 32-37), es posible que el orden original en la composición de los últimos capítulos del libro sea el siguiente: primer discurso de Yahvé, discursos de Elihú, segundo discurso de Yahvé. El primer discurso divino ofrecería una respuesta suficiente al reto de Job. ¿Pero no es posible que un ser humano pueda tapar la boca a Job con idénticos argumentos (teología de la creación) que Yahvé? El poeta que compuso los discursos de Elihú tuvo sin duda en cuenta esta pregunta, a tenor de 32,13:

> No digáis: «Hemos dado con la sabiduría:
> Sólo El puede vencerlo, no un hombre».

Se percibe con claridad la semejanza entre el discurso hímnico de Elihú (a partir de 36,22) y el primer discurso divino. ¿Habrá entonces que equiparar la sabiduría humana a la divina? Ante esta imposible suposición, otro poeta introduciría posteriormente el segundo discurso de Yahvé, con elementos que se sustraen al conocimiento humano (descripción de seres mitológicos), y que necesariamente sitúan a Yahvé por encima del hombre. A partir de aquí, el redactor incluiría 40,6 y desglosaría la respuesta de Job, dando origen a 40,3-5 y 42,2-6, para dar coherencia al conjunto.

En cualquier caso, resulta tan compleja la estructura de los discursos de Yahvé que parece una tarea inútil pretender dar una respuesta definitiva a su composición.

Otro asunto, éste más importante que el precedente, está en relación con la finalidad y eficacia de estos discursos. ¿Están en relación con el deseo de Job manifestado en el diálogo y al final del cap. 31? ¿Dan una respuesta coherente al problema planteado desde el principio por Job y a su deseo de reivindicación?

Para muchos autores, los discursos de Yahvé desde el torbellino no responden en absoluto al deseo *completo* de Job. Cierto es que Yahvé no le acusa de maldad, como sus tres amigos, pues se manifiesta de forma suave y condescendiente. Simplemente le acusa de ignorancia, de hablar a la ligera. Pero no es menos cierto que Yahvé

no tiene en cuenta directamente la necesidad de Job de ser declarado inocente, pues lograr tal reivindicación por parte de nuestro hombre implicaría una autoinculpación por parte de la divinidad. Pero Job ha conseguido al menos algo importantísimo, toda una proeza humana: conseguir que, con sus quejas y recriminaciones, Yahvé se le manifieste y le dirija la palabra. Simplemente este dato habla a favor de la inocencia de Job: «el impío no puede comparecer ante él» (13,16b). ¡Por fin se ha encontrado con su dios!

Pero el debate que esperaba el lector entre Job y su dios queda en suspenso, pues Yahvé no expone directamente las razones del sufrimiento de Job. Y nuestro hombre estaba dispuesto a todo:

> Aunque quiera matarme lo esperaré,
> pues pienso defenderme a su cara. (13,15)

En lugar de una respuesta explicativa del sufrimiento y la angustia que atenazan la existencia de Job, el lector se encuentra con teología de la creación (otros críticos hablan irónicamente de "aburridas clases de historia natural"), algo que Job no ha abordado (y menos discutido) en modo alguno a lo largo de sus intervenciones. Yahvé conduce a Job a un nuevo escenario, desplazando así el marco de sus reivindicaciones. ¿Cómo puede ofrecerse una respuesta a un problema estrictamente moral desde un conjunto de consideraciones sobre el orden natural? ¿Rehúye Yahvé el debate?

Conviene que tengamos en cuenta que, para la antigua teología hebrea, el problema del mal y del dolor inexplicables estaba de algún modo relacionado con el orden cósmico. Si alguien negaba una finalidad moral en el establecimiento y el funcionamiento del orden social (el justo sufre y el malvado prospera), negaba automáticamente una finalidad moral en el orden cósmico. Y el Creador era el responsable de tales desórdenes. Por eso, aunque Yahvé no responda directamente a las exigencias personales de Job, sí lo hace de algún modo al considerar los prodigios y los misterios del orden cósmico (caps. 38-39). Por otra parte, Yahvé reconoce que el mal forma parte del mundo de las creaturas (cf. 40,11-13), como ya había observado Job en 2,10. Pero Job sigue sin saber por qué y para qué. Y, al final, el lector se hará, desconcertado, las mismas preguntas.

Primer discurso

Introducción

Este primer discurso abarca de 38,1 a 40,5. Sin embargo, resulta incómoda al lector la presencia de 40,1 (lit. «Yahvé respondió a Job y dijo»), que parece una glosa injustificada. Tras el discurso, bastaría con la interpelación de 40,2. Por otra parte, si aceptamos que el segundo discurso de Yahvé es secundario y que sólo hay una respuesta por parte de Job, habría que considerar ésta 40,3-5; 42,2.3b.5-6. De momento, seguiremos la disposición del texto ofrecida por la Nueva Biblia de Jerusalén, aunque, cuando convenga, haremos algunas observaciones críticas.

La sabiduría del creador confunde a Job (38,1 – 40,5)

38 [1] **Yahvé *respondió* a Job desde *el torbellino*:**

[2] ¿Quién es éste que *empaña designios*
***hablando sin saber lo que dice*?**
[3] Si eres *hombre*, cíñete los lomos:
yo te preguntaré y tú me instruirás.

[4] ¿Dónde estabas cuando ciменté la tierra?
¡Dilo, si tanto sabes y entiendes*!
[5] ¿Sabes quién fijó sus *dimensiones*,
o quién la midió a cordel?
[6] ¿Dónde se asientan sus bases?
¿Quién puso* su piedra angular
[7] entre el vocerío* de los luceros del alba
y las aclamaciones de* todos los hijos de Elohim?
[8] ¿Quién cerró el mar con compuertas,
cuando escapaba impetuoso del seno?
[9] Cuando le puse nubes por mantillas,
nubes tormentosas* por pañales,
[10] le marqué* mis lindes*
poniendo puertas y cerrojos.
[11] Le dije: «Hasta aquí llegarás, no pasarás;
aquí se estrellará* el orgullo de tus olas».

12 ¿Alguna vez* has mandado a la mañana
o asignado su puesto a la aurora,
13 para que agarre a la tierra por los bordes
y sacuda de ella a los malvados,
14 para que tome forma como arcilla de sello*
y quede coloreada* como un vestido,
15 para que niegue a los malvados su luz
y quede roto el brazo *amenazante*?*
16 ¿Has entrado hasta las fuentes del mar?,
¿has paseado por el fondo del Abismo?
17 ¿Te han enseñado las puertas de la Muerte?,
¿has visto las puertas [del país] de las Sombras?
18 ¿Tienes idea de las dimensiones de la tierra?
¡Dilo, *ya que* todo lo sabes!
19 ¿Por dónde habita la luz?,
¿dónde viven* las tinieblas?
20 ¿Podrías llevarlas a su tierra*,
darías con el camino de su casa?
21 Lo sabrás, ¡pues ya habías nacido
y tienes tantísimos años*!

22 ¿Has llegado a los silos de la nieve?,
¿has visto los graneros* del granizo,
23 que administro* para tiempos de angustia*,
para días de guerra y de combate?
29 ¿De qué vientre sale el hielo?,
¿quién pare la escarcha del cielo,
30 cuando el agua se endurece* como piedra
y aprisiona la faz del Abismo?
24 ¿Por dónde *se desparrama el reverbero*
cuando se esparce por la tierra el solano?
25 ¿Quién abrió un canal al aguacero*,
un camino *al relámpago y al trueno**,
26 para que rieguen tierras despobladas*,
zonas desérticas* deshabitadas*?
28 ¿Tiene padre la lluvia?,
¿quién engendra las gotas de rocío,

[27] para que sacien soledades desoladas*
y brote verdor en el páramo*?

[31] ¿Puedes atar los lazos de las Pléyades
o desatar las cuerdas de Orión,
[32] hacer salir a su hora la Corona*,
guiar a la Osa con sus crías?
[33] ¿Conoces las leyes del cielo?,
¿determinas cómo influyen en la tierra?*
[34] *¿Lanzas un grito* a las nubes
y la masa de aguas te obedece?
[35] ¿Tienes de mensajeros* a los rayos?,
¿acuden y te dicen: «¡Aquí estamos!»?
[36] ¿Quién puso en *los nimbos** sabiduría?,
¿quién dotó a *los estratos** de inteligencia?
[37] ¿Quién *controla** las nubes con *sabiduría*?,
¿quién inclina los cántaros del cielo,
[38] cuando el polvo se funde en una masa
y las glebas se *sueldan* entre sí*?

[39] ¿Cazas tú la presa a la leona,
o sacias el hambre de sus crías,
[40] cuando *están acurrucadas* en sus guaridas
o acechan quietas en la maleza?
[41] ¿Quién prepara al cuervo su comida
cuando sus crías gritan a *El*
y *vuelan desorientadas por falta* de alimento*?

39 [1] ¿Sabes cuándo paren las *íbices*?,
¿llevas el control del parto de las ciervas?
[2] *¿Sueles contar* los meses de su gestación*?,
¿sabes el tiempo en que paren?
[3] Se acurrucan y expulsan* a sus crías,
se desembarazan de sus hijos*;
[4] *medran* sus cachorros y crecen *en el campo*,
después de partir, no vuelven donde ellas.
[5] ¿Quién *ha dado* libertad al onagro
y *soltado* el ramal del asno salvaje?

6 Yo le di la estepa por morada,
su territorio en tierra *salitrosa*.
7 Se ríe del tráfago de la ciudad,
no escucha al arriero vociferar*.
8 Busca* en los montes su pasto,
rebusca cualquier hierba tierna.
9 ¿Está el búfalo* dispuesto a servirte,
a pasar la noche en tu establo*?
10 ¿*Mantendrás su ramal sujeto al surco**?,
¿rastrillará las navas tras de ti?
11 ¿Te fiarás de él porque es fuerte?,
¿le confiarás el peso de tu trabajo?
12 ¿Piensas que le harías volver
acarreando *tu mies* a *tu* era?

13 *El avestruz mueve alocado las alas,
como si fuesen sus plumas de cigüeña.
14 Abandona en el suelo sus huevos,
los deja incubar en la tierra,
15 sin pensar que un pie pueda pisarlos
o una fiera salvaje aplastarlos.
16 *Trata mal a* sus pollos, como a extraños*;
no le inquieta* fatigarse en vano.
17 Es que *Eloah* le negó sabiduría,
no le dotó de *inteligencia*.
18 Pero, cuando se yergue *desafiante**,
se ríe del caballo y su jinete.

19 ¿Le das al caballo su bravura?,
¿revistes su cuello de crines?
20 ¿Le haces saltar como langosta,
lanzando resoplidos que asustan*?
21 Piafa nervioso* en el valle,
se lanza brioso* al ataque*;
22 del miedo se ríe, no teme,
no retrocede ante *la espada*;
23 en torno* silban las flechas*,
lanzas *centelleantes** y venablos;

24 inquieto y nervioso devora el espacio*,
nadie lo sujeta al toque de trompeta;
25 suena la trompeta* y responde con relinchos*,
lejos todavía, barrunta la batalla,
la voz de los jefes y el grito de guerra.

26 ¿Vuela el halcón porque tú le enseñas*,
cuando despliega sus alas hacia el Sur?
27 ¿Se cierne a tus órdenes* el águila
y hace su nido en *los riscos**?
28 Vive y pernocta entre rocas*,
en picachos rocosos* se esconde*;
29 desde allí vigila a su presa*,
de lejos la otean sus ojos;
30 sus pollos se nutren* de sangre,
donde hay muertos, allí está ella.

40 1 *Yahvé siguió hablando* a Job:

2 ¿*Querrá corregir a Shaddai su censor*?
¡Que responda el acusador de *Eloah*!

3 Job respondió* a Yahvé:
4 «*Me siento pequeño*, ¿qué *puedo replicarte*?
Mejor si me tapo la boca con la mano.
5 Hablé una vez, no responderé;
dos veces, y nada añadiré».

Observaciones textuales

V. 38,2 (a) «diciendo», lit. «con palabras».
(b) «tales desatinos», lit. «sin conocimiento».
V. 4 «si tanto sabes y entiendes», lit. «si sabes conocimiento».
V. 6 «¿Quién puso…?», lit. «¿Quién echó…?».
V. 7 (a) «entre el vocerío», lit. «cuando aclamaban juntos».
(b) «y las aclamaciones de», lit. «y aclamaban».
V. 9 Lit. «y la nube tormentosa [era] su faja» (o «su pañal»).
V. 10 (a) «le marqué», lit. «rompí sobre él». La imagen responde a la forma primitiva de señalar las lindes de un terreno marcando (rompiendo) la tierra con un palo o con el arado.
(b) «mis lindes», original en sg.

V. 11 «aquí se estrellará», según griego; hebreo «él pondrá», que resulta incomprensible.

V. 12 «Alguna vez» o «a lo largo de tu vida», lit. «desde tus días».

V. 14 (a) «como arcilla de sello» o «como arcilla para sello».

(b) «y quede coloreada», corr.; hebreo «y estén presentes».

V. 15 Este verso es suprimido por algunos críticos.

V. 19 «¿dónde viven..?», lit. «¿[y las tinieblas] cuál es su sitio?».

V. 20 «a su tierra», lit. «a su frontera» o «a su territorio».

V. 21 Lit. «el número de tus años, muchos».

V. 22 «silos… graneros». El hebreo utiliza el mismo término (*'ōṣārôt*) en los dos casos (también griego y Vulgata). Lo disociamos por razones estilísticas.

V. 23 (a) «que administro» o «que reservo».

(b) «para tiempos de angustia», lit. sg.

V. 30 «se endurece», según algunas versiones antiguas.

V. 25 (a) «al aguacero» o «a la inundación».

(b) Lit. «al relámpago de truenos».

V. 26 (a) «tierras despobladas», lit. «tierra sin hombres».

(b) «zonas desérticas», lit. «estepa».

(c) «deshabitadas», lit. «sin hombre [alguno] en ellas».

V. 27 (a) «soledades desoladas», lit. «devastación y desolación».

(b) «en el páramo», texto corregido (*miṣṣiyyâ*); hebreo dice «lugar de origen» (*mōṣā'*).

V. 32 «la Corona». Identificación dudosa.

V. 33 Otros traducen: «¿aplicas su fuero en la tierra?».

V. 35 «¿Tienes de mensajeros..?», lit. «¿Puedes enviar..?».

V. 36 (a) «nimbos»; traducción incierta de un tipo de nubes.

(b) «estratos», lit. «cubiertas», «toldos»; (corr.).

V. 37 «controla»; otros: «cuenta».

V. 38 «entre sí» no está contemplado en hebreo. Añadido para equilibrar el verso.

V. 41 «vuelan desorientadas»; otros: «vagan en busca».

V. **39**,2 «de su gestación», lit. «[que] ellas llenan = cumplen».

V. 3 (a) «expulsan», lit. «echan», «fuerzan la salida».

(b) «sus hijos», lit. «sus dolores de parto». Las versiones, como muchos críticos modernos, sin literales.

V. 7 «al arriero vociferar», lit. «los gritos del guía».

V. 8 «Busca», con griego y Vulgata; hebreo oscuro.

V. 9 (a) «búfalo». Identificación incierta, como queda reflejado en las versiones antiguas («unicornio» o «rinoceronte»).

(b) «tu establo»; otros «tu pesebre».

V. 10 Otros traducen: «¿Puedes atarlo con la soga al arado?».

V. 13 Texto difícil; la traducción que ofrecemos es conjetural. El hebreo se halla decididamente corrompido, aunque tratamos de respetarlo en la medida de lo posible. Casi todas las palabras que integran el verso han sido susceptibles de correcciones. Incluso se añade algún término no contemplado en el texto recibido.

V. 16 (a) «como a extraños», lit. «como no para ella».

(b) «no le inquieta», lit. «nada de temor».

V. 18 «se yergue desafiante», traducción conjetural; hebreo lit. «se muestra desafiante desde la altura».

V. 20 Lit. «la majestad de su resoplido [produce] espanto».

V. 21 (a) «nervioso», lit. «y está alegre».

(b) «brioso», lit. «con fuerza».

(c) «al ataque», lit. «hacia las armas», sinécdoque.

V. 23 (a) «en torno», lit. «sobre él» o «junto a él».

(b) «flechas», lit. «aljaba», metonimia.

(c) «lanzas centelleantes», lit. «llama de la lanza», e.d. su punta brillante.

V. 24 «devora el espacio», lit. «sorbe la tierra». Así también Vulgata, pero griego «hará desaparecer la tierra» (¿sentido de "devorar"?).

V. 25 (a) «suena la trompeta», lit. «con suficiencia de trompeta».

(b) «responde con relinchos», lit. «dice ¡Ajá!».

V. 26 «porque tú le enseñas», lit. «por tu inteligencia».

V. 27 (a) «a tus órdenes», lit. «según tu boca».

(b) Lit. «pone alto su nido».

V. 28 (a) «entre rocas», lit. «una roca». Se esperaría una preposición.

(b) «en picachos rocosos», lit. «en diente [= saliente] de la roca».

(c) «se esconde», lit. «y un torreón [o refugio]».

V. 29 «presa», lit. «comida».

V. 30 «se nutren», lit. «sorben» o «chupan».

V. **40**,1 (a) Algunos autores prescinden de este verso como no original. Otros lo resitúan en distintos lugares de los últimos capítulos (detrás de 41,26 o de 40,32).

(b) «siguió hablando», lit. «respondió… y dijo», como en 38,1, pero sin la mención del torbellino.

V. 3 «respondió», lit. «respondió… y dijo», fórmula idéntica a la del v. 1.

Sorprende el uso del nombre de Yahvé al comienzo de esta sección (como en el prólogo y el epílogo), cuando, a partir del inicio del diálogo, se han usado hasta el momento, de forma reiterada, los nombres de El, Eloah, Elohim y Shaddai (Yahvé sólo en 12,9). La razón puede estar en que, en la tradición teofánica y/o revelatoria del AT, siempre se usa el nombre del dios nacional hebreo.

Por fin, Job consigue lo que tanto anhelaba: su dios le responde. La tensión creada por el uso del verbo "responder", con referencia a Yahvé, a lo largo del libro (cf. 5,1; 9,15-16; 12,4; 13,22; 23,5; 30,20; 31,35) se resuelve en este momento: «Yahvé respondió a Job desde el torbellino».

La mención del torbellino o huracán al comienzo de este poema tiene claras connotaciones negativas. Este fenómeno meteorológico puede representar sin más un marco teofánico (Ez 1,4; cf. Za 9,14), pero con frecuencia es mencionado como elemento al servicio de

Yahvé (Sal 107,25.29; 148,8), con rasgos claramente punitivos (cf. Sal 83,16; Is 29,6; 40,24; 41,16; Jr 23,19 = 30,23; Ez 13,11.13). El texto que nos ocupa puede tener reminiscencias de 1,19: «de repente, un viento huracanado del otro lado del desierto ha embestido contra los cuatro ángulos de la casa, que se ha derrumbado sobre los jóvenes y han muerto». Pero más claramente de 9,17: «Él, capaz de aplastarme con un torbellino...».

Podemos suponer el estado de ánimo de Job ante la presencia de la tormenta, y más aún ante las primeras palabras de Yahvé (vv. 2-3). Aunque el original hebreo habla de "designio" sin más, es lógico pensar que el poeta está pensando en el designio divino. ¿Pero a qué se refiere concretamente: al designio establecido por Yahvé respecto al caso-Job o, en términos generales, al propósito diseñado por Yahvé respecto a lo creado? No olvidemos que, a lo largo de sus intervenciones, Job ha puesto en tela de juicio la moralidad de la creación y ha acusado a Eloah de mala fe respecto a sus creaturas. Muchos exegetas discuten ambas líneas interpretativas y se inclinan por una u otra, pero se trata de una discusión bizantina, pues son dos puntos de vista que no se excluyen entre sí. A primera vista podría tratarse lógicamente del designio divino sobre Job, pues Yahvé va a responder ahora a sus acusaciones. Sin embargo, el hecho de que su respuesta se ciña a la teología de la creación da pie a pensar que el designio del que aquí se habla haga referencia, en líneas generales, a las disposiciones de Yahvé respecto a su obra creadora, que incluye a Job.

La palabra (Sal 119,105) y el designio (*'ēṣâ*) de Yahvé son la luz que guía los pasos del israelita fiel. Los proyectos divinos, que subsisten para siempre (cf. Sal 33,11), conducen por el buen camino al ser humano (cf. Sal 73,24); el castigo se cierne sobre quien rechaza el designio que Yahvé ha dispuesto para él (cf. Sal 106,13; 107,11). Bildad había espetado a Job que al malvado «lo pierden sus propios proyectos» (18,7b; cf. Is 30,1), pero nuestro hombre era sobradamente consciente de ello:

> Pero él tiene sabiduría y poder,
> perspicacia (*'ēṣâ*) y prudencia son suyas. (12,13)

Todos los israelitas estaban seguramente de acuerdo en las advertencias del libro de los Proverbios:

El hombre hace muchos proyectos,
pero sólo se cumple el plan (*ʿēṣâ*) de Yahvé. (19,21)
No hay sabiduría ni prudencia,
ni consejo (*ʿēṣâ*) frente a Yahvé. (21,30)

Las palabras iniciales que Yahvé dirige a Job desde el torbellino le acusan de una malicia radical. Si los proyectos divinos son sabios y veraces, si sirven de *luz* al ser humano (cf. Sal 119,105), ¿cómo se atreve Job a empañarlos (lit. *oscurecerlos*)? ¿Pretende ocupar el puesto de Yahvé? ¿Quiere violar el derecho divino y condenar a Yahvé para quedar él absuelto (40,8)?

El v. 3 sigue amontonando nubarrones sobre Job: «si eres hombre, cíñete los lomos». La expresión "ceñirse los lomos" tiene varias explicaciones, aunque denota siempre una forma de protección para evitar la debilidad física. Así se prepara una persona cuando tiene que hacer un largo recorrido (2 R 4,29; 9,1; cf. Ex 12,11) o un arduo trabajo (cf. Pr 31,17a). Los lomos son imagen del vigor (Is 21,3) o la virilidad (1 R 8,19 = 2 Cro 6,9). Pero dicha expresión también se usa en el ámbito bélico: una acción que llevaban a cabo los soldados antes de entrar en combate (cf. Dt 33,11c; Is 5,27; 45,1; Na 2,11). Pero la cita que mejor se aviene con nuestro texto es quizá Jr 1,17:

Por tu parte, cíñete bien los lomos,
ponte firme y diles cuanto te ordene.
No desmayes ante ellos,
que yo no te haré desmayar.

En consecuencia, las palabras de Yahvé invitan a Job a una confrontación. Sin embargo, el lector se sentirá frustrado, pues nunca se dará tal confrontación.

Si ya con estas palabras podía Job sentirse anonadado, cuánto más cuando Yahvé le espeta: «yo preguntaré y tú me instruirás» (v. 3b). ¿Qué necesidad tiene Yahvé de tal despliegue de prepotencia? El sarcasmo, que es extremo desde la óptica sapiencial, recuerda las palabras de Job en 13,20-22:

Hazme dos concesiones
y no abandonaré tu presencia:

que alejarás tu mano de mí
y tu terror no me alcanzará;
que pueda responderte si me acusas,
o mejor, *yo hablaré y tú replicarás*.

A Job se le hace la primera concesión: Yahvé no hace uso de la violencia y el terror. Al contrario, a lo largo de su intervención se mostrará condescendiente e incluso amable. Por otra parte, no le acusa de falsedad y maldad, como sus tres amigos. Pero la segunda concesión no se llevará a cabo, pues el «yo hablaré y tú replicarás» de Job se convierte en el «yo te preguntaré y tú me instruirás» de Yahvé. El dios de Job sólo parece ver en nuestro hombre un ejemplo de ignorancia atrevida; en la retórica divina aparece reiteradamente el verbo "saber/conocer" (vv. 38,4b.5a.18b.21a.33a; 39,1a). Pero Yahvé pone también de relieve la impotencia de Job para ejercer un papel activo en la creación (38,12.20.31.34; etc.). No podía ser de otra forma, habida cuenta de que el conocimiento proporciona poder. El saber y el poder perfectos sólo son prerrogativa de Yahvé.

Este primer discurso de Yahvé puede articularse en cinco secciones: 1) 38,4-11 (tierra y mar); 2) 38,12-21 (luz, tinieblas e inframundo); 3) 38,22-30 (frío y calor; nieve y lluvia); 4) 38,31-38 (el cielo: constelaciones y nubes); 5) 38,39 – 39,30 (vida salvaje). A través de ellas, Yahvé va a instruir a Job. Su pedagogía es firme, pero razonablemente respetuosa. Nunca intimidará a su "alumno" ni le impondrá saberes; hará que Job reflexione sin autopresionarse, descubra sus propias limitaciones y deje de considerarse el centro del universo.

La primera lección se centra en los prodigios que desvela la existencia de la tierra y el mar (38,4-11). Pero, antes de nada, Yahvé quiere dejar claro que Job no puede conocer *de visu* la actividad y el propósito del Creador, sencillamente porque aún no existía (cf. v. 4a). De esta primera observación de Yahvé se deducen, al menos, dos cosas: el universo puede funcionar al margen de Job y de sus quejas; Job no puede pretender ser la encarnación de la Sabiduría. En efecto, esta primera parte del discurso de Yahvé acusa reminiscencias del libro de los Proverbios:

22 Yahvé me creó como primicia de su actividad,
antes de sus obras antiguas…
27 Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo…
29 cuando marcaba su límite al mar…
cuando asentaba los cimientos de la tierra,
30 yo estaba junto a Él… (8,22.27.29-30)

Ya le había recordado Elifaz a Job: «¿Eres el primogénito de los hombres, / engendrado antes que los collados?» (15,7).

En los vv. 5-6, la actividad de Yahvé en la creación de la tierra se asemeja a la de un arquitecto: tomar medidas (cf. Jr 31,39; Za 2,5-6), asentar los cimientos (cf. Sal 24,2; 89,12; 102,26; 104,5; Pr 8,29), colocar la piedra angular (cf. Is 28,16; Sal 118,22; cf. Mt 21,42). Como en el caso de una construcción humana, la fundación de la tierra por parte de Yahvé provoca la admiración celebrativa de los luceros del alba y de los hijos de Elohim (v. 7). Algunos autores se extrañan de la mención de los luceros, que en realidad no habían sido aún creados. Pero es probable que, tal como sugiere el paralelismo sinonímico, hayamos de identificar los luceros del alba con los hijos de Elohim. Se trataría de una reminiscencia mitológica (presente en otras culturas aledañas de Israel), que confería carácter divino a los astros. (También los romanos daban nombres de dioses a los principales luceros del cielo.)

De la tierra pasa el poeta al mar (vv. 8-11), cuyo alumbramiento describe con detalle. El recién nacido es tan violento que necesita ser controlado: compuertas, puertas y cerrojos (formando inclusión literaria en el trío de versos) delimitarán su actividad. La mención de los pañales del mar implica una gran imaginación y fuerza poética. También el lector se imagina un mar cubierto de nubes, que, en el ámbito de la metáfora, presta su color blanco a la ropa del recién nacido.

A tenor del pensamiento bíblico, el Mar, como elemento eventualmente destructivo, simboliza el caos primordial, el Abismo. Elohim lo controló y le asignó un lugar ya en los orígenes (Gn 1,2.6-7.9; cf. Sal 104,6-9; Pr 8,29). Yahvé lo tiene domeñado, a su servicio (Is 51,15; Jr 31,35; Sal 65,8; 89,10), ofreciendo así tranquilidad a las creaturas. Jr 5,22 puede servir de colofón a esta perícopa sobre el mar, especialmente el v. 11:

Yo puse la playa por límite al mar,
frontera que jamás traspasará.
Se agitará, pero nada conseguirá;
mugirán sus olas, pero no pasarán.

Siguiendo un esquema distinto del ofrecido por la tradición sacerdotal en Gn 1, el poeta aborda a continuación el tema de la luz y las tinieblas (vv. 12-21). Como en el segmento anterior, las numerosas preguntas formuladas por Yahvé van sin duda minando la seguridad de Job. La descripción de la luz matutina («mañana», «aurora») es de una belleza fuera de lo común. La aurora es descrita como un personaje al que se le puede dar órdenes (en su caso, sólo Yahvé), y su cometido tiene un alcance ético (vv. 13.15). Este hecho desmiente la opinión de los críticos para quienes este poema creacional tiene un carácter no-moral, que no responde al problema planteado por Job.

El v. 13 es, a nuestro juicio, una de las imágenes más hermosas y logradas de la poesía hebrea. La aurora es como un pastor que, tras haber dormido al raso sobre su manta, sacude ésta para que se desprendan los insectos molestos que ha podido albergar durante la noche. En el AT está arraigada la idea de que la noche es el momento ideal para perpetrar malas acciones (Sal 91,5; cf. Pr 7,9; Job 24,15). Leemos en Job 24,16b-17:

Durante el día se ocultan [los malvados],
pues desconocen la luz.
Tienen a las sombras por mañana,
habituados al terror de la noche.

La aurora, al despuntar, expulsa de la tierra a los malvados, los deja al descubierto; del mismo modo que el pastor sacude de su manta a los malos bichos.

El v. 14 sigue poniendo de manifiesto la calidad poética de este segmento: «para que [la tierra] tome forma como arcilla de sello». Antes de que un sello imprima su imagen en ella, la arcilla carece de formas; de igual modo, la luz de la mañana va poniendo al descubierto las formas (14a) y los colores (14b) de la naturaleza.

Otro matiz poético sobresaliente es la ambivalencia de la luminosidad. La luz mencionada en el v. 15a ya no es la claridad física de la

mañana descrita en los versos previos, sino imagen del bienestar y la dicha (cf. Job 29,3; 30,26) de los que se van a ver privados los malvados: «el brazo amenazante» (v. 15b).

El lector atento se verá sin duda sorprendido por la insistencia del poeta en el mar, la tierra y la luz (vv. 16.18.19), tres elementos que ya han sido descritos con anterioridad (vv. 4ss.8ss.12ss respectivamente). Pero, si es lo suficientemente atento, advertirá que su función en estos versos es distinta que en las descripciones previas.

El mar es mencionado ahora como cuna del Abismo (v. 16b) e imagen de la Muerte (v. 17). Si los vv. 8.10 recordaban los límites que Yahvé impuso al mar para frenar su impetuosidad natural, aquí habla el poeta de los manantiales subterráneos situados en «el fondo del Abismo», que, según la cosmografía antigua, nutrían de agua al mar.

El v. 17 identifica «las puertas de la Muerte» y «las puertas del país de las Sombras». Las puertas de la Muerte, de las que nos hablan Sal 9,14 y 107,8, equivalen a «las puertas del Abismo» de Sb 16,13 y a «las puertas del Seol» de Is 38,10. Se trata del inframundo, de la región donde habitan los manes, según la mitología clásica. Los interrogantes que acompañan a estas descripciones revelan que sólo Yahvé tiene conocimiento directo del misterio de la muerte y de la vida de ultratumba. Job no podría dar lecciones al respecto.

También la mención de la tierra tiene aquí una función distinta a la de los vv. 4ss. Si allí el poeta nos situaba en la verticalidad («bases», «piedra angular»), aquí le interesa su horizontalidad: «¿Tienes idea de las dimensiones de la tierra?» (v. 18a). El hombre primitivo carecía de cartas geográficas; estaba lejos todavía la época de los exploradores. ¿Qué podía responder Job frente al conocimiento del Creador, cuyos ojos recorren toda la tierra (cf. Za 4,10)? Por segunda vez (v. 18b; cf. v. 4b), Yahvé invita sarcásticamente a Job a que ponga de manifiesto su sabiduría.

La mención de la luz (como meteoro) en el v. 19a remite al v. 12, pero no se trata de una mera repetición, pues, mientras antes el proceso era más bien descriptivo (si bien en lenguaje poético), ahora Yahvé pregunta por su hábitat. También por el de las tinieblas, pues ambos fenómenos completan, alternándose, un misterioso ciclo diario. Desde que Elohim las separó en los orígenes del cosmos (cf. Gn

1,3), luz y tinieblas seguían constituyendo un misterio en su manifestación cíclica: «atardeció y amaneció» (cf. Gn 1,5b; etc.). El israelita sabía ciertamente que la luz está en relación con el sol, un astro que, al desaparecer en el horizonte, propiciaba la presencia de la oscuridad. De ahí que la pregunta por la morada de ambos meteoros en el v. 19 tenga un sabor meramente poético, como la mención de las puertas de la Muerte y de las Sombras en el v. 17. (El término "puertas" es metonimia de "morada".) Las preguntas genéricas «¿dónde habita?» y «¿dónde viven?» reciben contornos más precisos en el v. 20: «tierra», «casa». El poeta sigue haciendo gala de una imaginación y una capacidad expresiva fuera de lo común.

Nuevamente se dirige Yahvé a Job para echarle en cara su ignorancia al respecto (v. 21). El prepotente sarcasmo de Yahvé remite al v. 4, con el que forma sin duda inclusión. Comparemos ambos versos:

> ¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra?
> Dilo, si tanto sabes y entiendes. (v. 4)
> Lo sabrás, ¡pues ya habías nacido
> y tienes tantísimos años! (v. 21)

Antes de seguir adelante, conviene hacer una observación de tipo formal.

Si tenemos en cuenta la inclusión mencionada más arriba y el hecho de que Yahvé no vuelve a acusar a Job de ignorancia (como en los vv. 4 y 21), podríamos conceder al menos valor orientativo a la opinión de algunos críticos de que esta primera parte del primer discurso de Yahvé constituiría su base original, a la que el poeta añadiría posteriormente, quizá en etapas sucesivas, los segmentos que integran 38,22 – 39,30.

El poeta continúa con la descripción de otros meteoros: frío y calor, nieve y lluvia (vv. 22-30). La mención de «silos» y «graneros» en el v. 22 (idéntico término en hebreo; véase nota textual) constituye un alarde poético más, y su función equivale a la de «tierra» y «casa» en el v. 20. Es la única vez en la Biblia que se habla de los silos o depósitos de la nieve y el granizo, si bien no es raro encontrar el término en cuestión (*'ōṣārôt*) en relación con otro meteoro: el viento (Sal 135,7; Jr 10,13; 51,16).

El v. 23 nos ofrece un ejemplo más del carácter moral de la creación: nieve y granizo tienen, entre otras, una función punitiva. Los términos «guerra» y «combate» encierran aquí un sentido figurado, pues equivalen a la «angustia» previa. Los mencionados meteoros sirven en ocasiones para castigar. El poeta no dice a quién, pero el lector debe imaginar la presencia de los malvados (véase la sección anterior).

Habrá observado el lector que hemos cambiado el orden original de los versos. Leemos los vv. 29-30 después del v. 23 por coherencia temática; resulta más lógico que hielo y escarcha sean mencionados después de nieve y granizo. Quizá algún redactor los colocó detrás del v. 28 por la afinidad terminológica entre el «padre» de la lluvia (v. 28a) y el «vientre» del que sale el hielo (v. 29b).

El uso del término «vientre» (espacio cerrado) en el v. 29 remite a tierra/casa del v. 20 y a silos/graneros del v. 22. La formulación interrogativa da a entender, como en todos los versos precedentes, que sólo Yahvé tiene el control de estos meteoros, cuyo origen escapa al conocimiento de Job. ¿Cómo es posible que el frío congele el agua y endurezca la superficie de las masas acuosas = Abismo (v. 30)? Demasiadas preguntas. El ser humano sólo puede contemplar extasiado estos fenómenos:

> Derrama como sal la escarcha sobre la tierra,
> que, al helarse, se asemeja a las espinas.
> El viento frío sopla del Norte,
> y el agua se convierte en hielo;
> se posa sobre las superficies acuosas
> y las reviste como de una coraza. (Si 43,19-20)

El frío deja paso al calor en la imaginación del poeta (v. 24). Reverbero y viento solano se oponen a nieve y hielo. Estamos en plena canícula, cuando el sol abrasa la tierra (Sal 19,7; cf. Is 18,4). Yahvé conoce, domina y controla los opuestos («el bochorno roba el agua a la nieve», Job 24,19). Todo es obra de sus manos.

A pesar de la escueta referencia al resol veraniego (sólo un verso, sin expansión), no hay que pensar que el v. 24 es un intruso, pues sirve de introducción a la mención de «zonas desérticas» (hebreo *midbār*,

lit. «estepa», v. 26), es decir, espacios abrasados por la canícula. El bochorno del verano va acompañado de tormentas (v. 25), que riegan algunas zonas a voluntad del Creador, pues él determina el «canal», el «camino» que deben seguir. Como vamos viendo, todos los elementos y fenómenos de la creación dependen de Yahvé y funcionan según su voluntad, pues todos tienen un espacio y un momento de actuación predeterminados:

luz/tinieblas	~	tierra/casa (v. 20)
nieve	~	silos (v. 22a)
granizo	~	graneros (v. 22b)
hielo	~	vientre (v. 29a)
aguacero	~	canal (v. 25a)
relámpago	~	camino (v. 25b)

Yahvé tiene todo bajo control, algo que escapa naturalmente a la voluntad humana.

Hemos cambiado el orden de los vv. 27-28 porque así lo requiere, a nuestro juicio, el discurrir de los fenómenos descritos:

> ¿Quién abre un canal (v. 25)… para que rieguen..? (v. 26)
> ¿Quién engendra (v. 28)… para que sacien..? (v. 27)

En la cuarta etapa de su paseo por el cosmos, Yahvé invita a Job a dirigir su mirada al cielo: constelaciones y nubes (vv. 31-38). Nuevamente Job es pillado fuera de juego por su dios. Si respecto a los fenómenos de la tierra, que forman parte de la experiencia cotidiana del hombre y están a su alcance (véase sección anterior), Job no puede dar ninguna explicación, ¿qué decir del ornato del lejano cielo y de los sorprendentes fenómenos que en él se contemplan?

De las cuatro constelaciones mencionadas en los vv. 31-32, existen dudas sobre la correcta identificación de la tercera, en hebreo *mazzārôt*. Algunos críticos relacionan este nombre con *nēzer* («corona»), de donde nuestra traducción «Corona (boreal)»; otros prefieren «constelaciones», sin más, o «círculo zodiacal». Pero la identificación es secundaria; el poeta no propone acertijos. Sencillamente quiere resaltar la permanencia y el orden que han dispuesto para las constelaciones el magisterio y el poder divinos. Los astros que for-

man las constelaciones están permanentemente vinculados entre sí: sólo Yahvé supo atarlos unos a otros y sólo él puede desatarlos (v. 31); sólo él puede hacerlos salir por el horizonte y guiar su trayectoria por el firmamento (v. 32).

Las preguntas retóricas de los dos versos precedentes ponen indirectamente de relieve la impotencia de Job en lo referente a los seres celestes. Una nueva pregunta retórica subraya su ignorancia: sólo Yahvé conoce las leyes del cielo y su influencia en la tierra (v. 33). El término "ley" es aquí sinónimo de "determinación" o "disposición"; es decir, el cielo funciona según un plan divino. ¿Pero cómo hay que interpretar su influencia en el ámbito humano? Según numerosos críticos, se trata de la determinación del destino, escrito en los astros: las tablillas del destino mencionadas en el poema babilónico Enuma Elish (cf. el libro divino de la vida de Ex 32,32-33). Sin negar esta posibilidad, es decir, la referencia a una primitiva astrología, opinamos que «las leyes del cielo» del v. 33 y su influencia en la tierra apuntan a los vv. 34ss. No se trata tanto de astrología cuanto de meteorología: el cielo con sus constelaciones es identificado metonímicamente con las nubes y la lluvia. Mediante estos fenómenos el cielo influye en la tierra. Tengamos en cuenta que la mención de las constelaciones sirve de puente entre la descripción de la lluvia y sus efectos en los vv. 25-28 y la reaparición del mismo meteoro en los vv. 34ss.

Una nueva serie de preguntas (vv. 34-38) acobardan a Job, poniendo de relieve su impotencia e ignorancia. En estos versos resaltan los antropomorfismos y las personificaciones. Se supone que es Yahvé quien imparte órdenes y que los meteoros se ponen a su disposición: «lanzas un grito… obedece» (v. 34). Llamativa es la imagen de los rayos, que, ante la orden divina, acuden presurosos: «¡Aquí estamos!» (v. 35).

No es segura la traducción «nimbos» y «estratos» del v. 36, pero ciertamente no se trata del «ibis» y el «gallo», como ofertan otros traductores, sino de tipos de nubes. ¿Qué sentido puede tener la mención de dos animales en medio de la descripción de las nubes y sus efectos (vv. 34-35.37)? Sorprende, en cualquier caso, un dato: nimbos y estratos están dotados de sabiduría (*ḥokmâ*) e inteligencia (v. 36), dos cualidades propias de los seres humanos. ¿Qué pretende transmitirnos el poeta? Por una parte, se trata de una mera personifica-

ción de dichos meteoros, como hemos dicho líneas arriba; por otra, quizá quiera el poeta comparar irónicamente la docilidad de la naturaleza, fiel (inteligente) a las disposiciones del Creador, con la indocilidad del ser humano, rebelde (necio) a los decretos de Yahvé. El esquema es típicamente sapiencial.

Frente a la impotencia e ignorancia de Job, resalta el poeta el poder y el buen hacer de Yahvé: «¿quién controla… con sabiduría?» (v. 37a). La reaparición del término «sabiduría» (*ḥokmâ*) revela que esta cualidad, dicha de los meteoros (v. 36a), es una dotación divina, no algo propio de ellos. Los «cántaros del cielo» (v. 37b), una imagen que remite al lector a «los silos de la nieve» y «los graneros de granizo» (v. 22), se ha lexicalizado entre nosotros: ante un profuso aguacero, decimos que «llueve a cántaros». El v. 38 es una simple expansión del verso precedente, una curiosidad que ofrece el poeta y de la que todos tenemos experiencia directa, pero que carece de relevancia en el contexto.

Yahvé invita ahora a Job a reconsiderar algunos datos llamativos del mundo de los animales salvajes (38,39 – 39,1-18.26-30) y domesticados (39,19-25). Hace mucho tiempo que se ha cernido una nube de sospecha sobre el carácter original de toda esta larga sección. No es normal que, en una sección hímnica teofánica, sean mencionados animales. Por regla general, las teofanías descriptivas atañen generalmente a fenómenos naturales (recordemos la última sección de la intervención de Elihú). En realidad, las unidades poéticas que integran el conjunto 38,39 – 39,30 tienen afinidades con las colecciones de onomástica recopiladas en la antigüedad, sobre todo en Egipto, íntimamente relacionadas con el cultivo de conocimientos relativos al mundo animal. Es posible que hayamos de considerar el mencionado conjunto como un añadido posterior, dentro del proceso de composición de los discursos de Yahvé.

Sin embargo, el redactor que los incluyó no llevó a cabo una tarea azarosa, toda vez que el conjunto 38,39 – 39,30 encaja perfectamente en el desarrollo de la primera (y segunda) intervención de Yahvé. En efecto, hasta el momento, el poeta ha ido desgranando todos los elementos perceptibles en el cosmos (tierra/mar; luz/tinieblas; agua/sequía; constelaciones; etc.), de los que ha subrayado su docilidad a la voz de Yahvé, que los controla con sabiduría y poder. Ahora, en

cambio, se abandona el espacio celeste para describir algunos animales que pueblan la tierra, de los que el poeta destaca su carácter libre y difícilmente controlable. Vemos así que el redactor de los discursos de Yahvé da un paso de lo controlable por la divinidad a lo que escapa a la manipulación del hombre. De estos datos podemos aventurar dos conclusiones: por una parte, las limitaciones humanas contrastan con el poder divino; por otra, el carácter salvaje y libre de los animales mencionados en 38,39 – 39,30 preanuncian a los prototipos de la rebeldía y símbolos del mal (Behemot y Leviatán). Se observa, pues, un proceso creciente que va de 38,4-38 a 40,15 – 41,26, pasando por 38,39 – 39,30.

Antes de seguir adelante, hemos de advertir al lector que el texto hebreo del resto del poema se halla bastante corrompido y que, en consecuencia, en ciertos puntos, la traducción será conjetural. En las notas textuales ofrecemos otras traducciones alternativas a las propuestas aquí.

El primer animal mencionado es la leona (vv. 39-40). ¿Por qué no el león, más fuerte y violento? Las razones sólo están en la mente del poeta, pero podemos presumir dos motivos: por una parte, es proverbial la fiereza extrema de una hembra con sus crías; por otra, según el espíritu sapiencial bíblico, la tarea de una hembra de animal proporcionando comida a sus cachorros revela una dotación peculiar de sabiduría. Nosotros hablamos de instinto, ¿pero qué es en realidad el instinto? El poeta describe dos momentos sucesivos en la vida de los cachorros (v. 40): dentro del cubil, aún indefensos, y fuera de él, cuando la leona ya les está enseñando a cazar. Para otros comentaristas, el poeta está hablando de las leonas: «cuando están acurrucadas en sus guaridas» (quizá amamantando a su prole) y cuando «acechan quietas en la maleza» (vigilando a una eventual presa). Ahora bien, el texto hebreo menciona a la leona, en singular, pero los verbos están en plural. Por otra parte, existe una correspondencia, como veremos, entre los leoncillos intentando cazar y las crías del cuervo, volando «desorientadas por falta de alimento» (v. 41c).

Otro animal salvaje con crías: el cuervo (v. 41). También aquí menciona el poeta (conforme a la traducción ofrecida) las dificultades en la búsqueda de alimento. Y también se ofrecen dos momentos en la vida de las crías (como en el caso de los leoncillos): «cuando gritan a

El» en el nido y cuando ponen de manifiesto su torpeza para buscar comida («vuelan desorientadas»). ¿Por qué la mención de la divinidad? Por una parte, por la postura que adoptan los pajarillos en el nido cuando oyen la llegada de su madre o su padre para alimentarlos: con los picos abiertos y las cabezas levantadas hacia lo alto. ¡Una postura aparentemente orante! Pero lo que, en definitiva, quiere Yahvé decir a Job es que nada subsiste sin Él: «¿Cazas tú la presa a la leona..?» (v. 39a); «¿Quién prepara al cuervo su comida..?» (v. 41a). Es evidente que el poeta habla desde el estatuto creacional, desde la contemplación de la vida salvaje tal cual. No le interesa precisar que tanto leones como cuervos pueden ser domesticados. ¡Ya lo sabe!

Los siguientes animales de este zoológico divino son la íbice y la cierva, tratadas en paralelismo (39,1-4). Estos escurridizos rumiantes, cuya timidez les aleja de la presencia del hombre, habitan en zonas recónditas de los bosques. De ahí que su vida privada sea un misterio para los curiosos observadores. Job escucha de nuevo la interpelación divina a través del verbo "saber" (vv. 1a.2b), que se concreta en el periodo de gestación y en la forma de parir de la íbice/cierva (v. 3), así como en la conducta de los cervatos una vez criados (v. 4). Forzoso es resaltar la ingenuidad de este segmento poético, carente de todo misterio, al menos parcialmente. En efecto, si el poeta presta aquí la voz a Yahvé es porque *ya sabe* cómo paren las íbices y cómo se comportan sus crías una vez que han medrado. ¿Por qué entonces ha sido incluido aquí este breve poema? Parece ser que el poeta quiere poner de relieve la libertad de estos rumiantes, a los que es difícil controlar y que pueden vivir sin necesidad del hombre. Sólo Yahvé lleva el control de sus creaturas. ¡Reaparecen la sabiduría y el poder divinos! Job recibe otra lección de parte de su dios.

El onagro o asno salvaje ocupa el siguiente lugar (vv. 5-8). Como ocurría con los animales precedentes, también de éste se subraya su libertad (v. 5) y se describe su hábitat: la estepa, por contraposición a los establecimientos humanos (vv. 6-7; cf. Job 24,5). Is 32,14 contempla la otrora «ciudad bulliciosa deshabitada.. delicia ahora de los onagros». La mención del ramal (v. 5b) alude sin duda a su pariente cercano, el asno domesticado, que tiene que soportar los gritos del arriero (v. 7b). Pero, a pesar de vivir en una tierra inhóspita y semidesértica (v. 6b; cf. Gn 16,12; Jr 2,24), Yahvé le proporciona el alimento

necesario para su subsistencia (v. 8), a pesar de las dificultades para encontrarlo (cf. Jr 14,6). No echa en falta («se ríe», v. 7a) el mundo de los humanos, de los que sólo puede esperar sometimiento y servidumbre. Una vez más resalta el poeta el orden y la moralidad de la creación, que puede subsistir sin el hombre, y la sabiduría que pone de manifiesto el Creador en su control. Job, que, desorientado por su inexplicable infortunio, había deducido que todo se regía por el azar y que su dios se desentendía malévolamente de sus creaturas, tiene ahora que escuchar y aprender. No puede generalizar y proyectar su problema personal sobre el conjunto de lo creado.

Otro ejemplo más de libertad y de carácter indomable: el búfalo (vv. 9-12). Este animal sólo aquí es mencionado como tal; en el resto de la Biblia sirve de imagen de la fuerza y la agresividad (cf. Nm 23,22; 24,8; Dt 33,17; Sal 22,2; 92,11; Is 34,7). La mención del establo y el arado remite al arriero del v. 7b, y subraya de nuevo la naturaleza indómita de este tipo de animales, sólo controlables por Yahvé. El labrador no puede utilizarlo para sus tareas de labranza: es incapaz de guiarlo con el ramal para que haga surcos rectos (v. 10a), de hacerle rastrillar los campos destinados al cultivo (v. 10b) o de obligarle a acarrear la mies a la era (v. 12b).

La perícopa del avestruz (vv. 13-18) resulta extraña en el conjunto, especialmente por la afirmación de que «Eloah le negó sabiduría» (v. 17), dato que ni siquiera se ha insinuado respecto a los animales descritos previamente. Por otra parte, desde el punto de vista formal, falta la formulación interrogativa presente en relación con el resto de los animales (38,39.41; 39,1.5.9.19.24). Y no parece lógico que el ser divino hable de sí mismo en tercera persona (v. 17). Por éstos y otros motivos, numerosos exegetas creen que se trata de una adición tardía. No obstante, parece que el redactor pretende relacionar de algún modo la falta de perspicacia (*bînâ*) del avestruz con la carencia de entendimiento (*bînâ*) de Job (38,4b).

Si realmente el poeta está hablando del avestruz, y no de otra ave, la descripción es chocante, pues esta zancuda ni abandona descuidadamente sus huevos en el suelo (v. 14) ni trata mal a sus pollos (v. 16a). Todo lo contrario, la hembra del avestruz defiende con fiereza a su prole, sin temor a depredadores que, en teoría, son más fuertes que ella. No es fácil captar el sentido del v. 16b: «no le inquieta fati-

garse en vano». Posiblemente el poeta se formula la pregunta: si el avestruz no cuida de sus crías y las trata como a extraños (v. 16a), ¿qué sentido tiene que se afane en reproducirse? ¡Es una fatiga inútil! Desde luego, según el texto, su conducta materna no se parece en nada a la de la leona, el cuervo y las íbices (cf. 38,39 – 39,4).

El poeta explica el extraño comportamiento del avestruz: «Es que Eloah le negó sabiduría, / no le dotó de inteligencia» (v. 17). ¿Qué intenta decirnos el poeta, sobre todo después de haber leído que Yahvé dotó de sabiduría e inteligencia a las nubes (38,36)? (Curiosamente los términos hebreos son idénticos en ambos textos: *ḥokmâ* y *bînâ*.) Hasta el momento, tanto meteoros como animales cumplen con las funciones que Yahvé ha dispuesto para ellos. Existir en el marco de estas disposiciones es un signo de sabiduría, que, en el caso del ser humano, equivale a religiosidad: «El temor de Adonai es sabiduría» (28,28b), es decir, el hombre debe vivir dentro de los límites del orden divinamente establecido, con una consciente dinámica trascendente. ¿Pero por qué el avestruz carece de sabiduría? Probablemente porque no cumple con uno de los principios del orden de la creación, en este caso del orden familiar. El avestruz, según el poeta, desatiende a su prole (los trata «como a extraños», v. 16a) y se fatiga «en vano» (v. 16b; cf. Is 65,23).

El v. 18, entiéndase como se entienda, no parece responder a la realidad. Da la impresión de que se trata de un verso redactado para servir de enlace con la perícopa siguiente sobre el caballo (cf. el verbo "reírse" en vv. 18 y 22). Por otra parte, el v. 17, con su rotundidad y su carácter explicativo («Es que Eloah…»), es mejor candidato para cerrar la perícopa.

El caballo es otro ejemplo de bravura y carácter impulsivo (vv. 19-25). También él es hechura de Yahvé, como se deduce de las preguntas retóricas: «¿Le das... revistes... le haces saltar?». El texto, sin embargo, no contempla al caballo desde la perspectiva salvaje, sino como animal domesticado con fines bélicos. La descripción es fruto de la observación directa. Vemos al caballo piafando y resoplando inquieto en espera de recibir la orden de ataque. Una vez que ésta suena, se lanza impetuoso entre espadas, flechas, lanzas y venablos, sin temer por su vida. El término traducido por «relinchos» (*he'āḥ*, v. 25a) es propiamente una interjección que indica satisfacción y burla,

y que, en el resto de la Biblia, sólo se aplica a las personas (cf. Ez 25,3; 26,2; 36,2; Sal 35,21.25; 40,16; 70,4). Ya ha dicho el poeta en el v. 22 que el caballo «se ríe del miedo».

La primera intervención de Yahvé termina con la consideración de dos rapaces: el halcón (v. 26) y el águila (vv. 27-30). La mención del Sur respecto al halcón puede estar relacionada con su instinto migratorio en otoño. Del águila se destaca su estilo de vida y su hábitat, fruto de la observación directa. Cualquiera sabe también que los aguiluchos se nutren de carne fresca (= «sangre», v. 30a). Resulta, sin embargo, extraño el último hemistiquio: «donde hay muertos, allí está ella» (v. 30b), una observación que conviene más bien a los hábitos alimenticios del buitre u otras grandes aves carroñeras. Es posible que a los antiguos les ocurriera lo mismo que a los modernos, que, fiándose exclusivamente de su vuelo, no supieran distinguir entre águilas y buitres.

Yahvé ha hablado. Ha formulado una larga serie de preguntas tratando de instruir a Job. En consecuencia, tras su intervención resuena con mayor fuerza si cabe el sarcasmo del principio: «yo te preguntaré y tú me instruirás» (38,3b). Pero Yahvé ha querido dejar las cosas claras: sólo a él, suprema manifestación de sabiduría y poder, le compete juzgar de la moralidad de su creación. Tanto la realidad inanimada (38,4-38) como la animada (38,39 – 39,30) están dotadas de una sabiduría (orden e instinto respectivamente) prestada y controlada por el Creador. ¿Sería Job capaz de tales alardes?

Al lector puede parecerle irrelevante este discurso divino, pues Job jamás ha puesto en duda, a lo largo de sus intervenciones, la sabiduría y el poder divinos, al menos *expressis verbis*. Sin embargo, algunas de las consideraciones de Job podrían fomentar la duda en los lectores. Es posible que Yahvé, con su discurso, quiera reconducir a otro nivel lo que Job ya sabe en teoría, impulsándole a una especie de examen de conciencia: a dejar a un lado, de momento, su caso personal y su irritación, y a meditar tranquilamente en los entresijos del orden creacional y en el puesto que el propio Job ocupa en él. Tendrá que darse cuenta que, si los seres inanimados y los animales obedecen a un sabio designio (cf. 38,2a), idéntica preocupación desplegará Yahvé respecto a los humanos, aunque éstos en ocasiones no perciban tal solicitud.

Pero de todo esto brota una alarmante paradoja: ¿tiene que renunciar Job a su inteligencia libre para que el Creador le considere sabio? Es decir, ¿tendrá que aparcar Job sus "razonables" críticas y someterse a un designio cuyos contornos no aprecia con claridad? ¿No se situaría al borde de una peligrosa alienación? Naturalmente, el antiguo israelita no se formularía estas preguntas, que, sin embargo, no pueden ni deben ser soslayadas por una persona actual que crea en la Biblia. ¿A dónde puede conducir la fe en el dios del Antiguo Testamento? ¿Sería legítima dicha fe para un cristiano?

Tras la larga intervención divina, 40,1 parece ser un verso redaccional, como opinan muchos críticos. Sin embargo, su inclusión parece razonable, porque en él se apoya la decisiva pregunta de 40,2. Tratar a Job de censor reconduce la temática al ámbito forense. El término hebreo por "acusador" (*môkîaḥ*) tiene unos límites significativos imprecisos, pues denota, al mismo tiempo, a quien juzga (cf. Is 29,21), acusa (cf. Ez 3,26), reprende (cf. Pr 9,7; 25,12; 28,23) o castiga (Pr 24,25). En cualquier caso, se adecua bien a la postura que ha mantenido continuamente Job en sus discursos respecto a Yahvé.

La respuesta de Job (vv. 4-5) es la de un hombre derrotado y humillado: se siente pequeño y no sabe qué decir. ¿Dónde están su previa entereza y sus, al parecer, arraigadas convicciones? Job se lleva la mano a la boca en actitud de silencio (cf. Jc 18,19; Si 5,12), como si pensara: «He sido un bocazas». Y cierra su primera y breve intervención con un dicho numérico: «Hablé una vez… dos veces». Y también repite su firme decisión: «no responderé… nada añadiré».

Pero, antes de seguir adelante, conviene hacer algunas precisiones y recordar lo ya dicho en páginas anteriores. Es probable que la intervención original de Yahvé se redujese a un solo discurso y que, igualmente, en consecuencia, la respuesta de Job fuese una sola. El segundo discurso divino, donde se describe a Behemot y Leviatán, parece ser a todas luces una aportación redaccional posterior, como trataremos de explicar en su momento. En tal caso, ¿qué se puede decir de la segunda respuesta de Job en 42,2-6? Dado que no parece lógico que, después de la humillación de Job en su primera respuesta, vuelva a insistir Yahvé con un segundo discurso, que sería ya innecesario, es probable que la primera y la segunda respuestas de Job

deban formar parte de una única. Dentro del marco aleatorio en el que necesariamente nos movemos, es posible que esté contenida en 40,3; 42,2-3b.5-6.

Los versos 40,4b-5 no parecen originales. La acción de taparse la boca con la mano y la rotunda afirmación (mediante un dicho numérico) de que nada va a responder ni añadir no parecen dar pie a una ulterior intervención, como la de 42,2ss. Posiblemente fueron añadidos, quizá sin mucho acierto, por quien incorporó los poemas de Behemot y Leviatán, formando así dos discursos divinos. Reconocemos, sin embargo, la debilidad de éstas y otras hipótesis análogas.

Segundo discurso

Introducción

Ya hemos dicho en varias ocasiones que, según gran parte de la exégesis, este segundo discurso de Yahvé no parece original. Por una parte, las descripciones de Behemot y Leviatán son más prolijas que las de los animales de 38,39 – 39,30, sobre todo la del segundo; por otra, el autor se recrea en exceso en las descripciones de sus cuerpos; en tercer lugar, las preguntas retóricas ocupan el limitado espacio de 40,24-31; 41,3.5-6. Pero hay otro dato, y es el carácter no palestino de los animales que han servido de base a la descripción de estos dos monstruos. Aunque la crítica ha identificado, durante muchas generaciones de exegetas, a Behemot con el hipopótamo y a Leviatán con el cocodrilo, no cabe duda que aquí son descritos no como tales, sino como símbolos del mal y del caos, a los que Yahvé se ve obligado a controlar.

Sea lo que sea de estos cúmulos de hipótesis, lo cierto es que, aun en el supuesto de que este segundo discurso de Yahvé no sea original, el redactor final ha demostrado un acierto significativo en la elaboración de las intervenciones de Yahvé. El lector puede advertir un claro progreso desde el comienzo hasta el final: espacios y fenómenos de por sí inanimados, pero fieles al Creador, dan paso a seres animados dóciles a la mano de Yahvé, hasta llegar a estos dos temibles animales, cuyo control implica un grado de poder y sabiduría fuera de lo común.

Como veremos después, el segmento 40,6-14 constituye una introducción redaccional al segundo discurso de Yahvé.

Señorío de Yahvé sobre las fuerzas del mal (40,6 – 41,26)

6 Yahvé respondió a Job desde *el torbellino*:

7 Si eres *hombre*, cíñete los lomos:
**   *yo te preguntaré* y tú me instruirás.**
8 ¿Quieres acaso violar mi derecho,
**   condenarme para quedar absuelto?**
9 ¿Tienes un brazo como el de *El*,
**   o *atruenas con* una voz como la suya?**
10 *Adórnate*, pues, de grandeza y majestad,
**   vístete de gloria y esplendor;**
11 da rienda suelta a tu cólera*,
**   hunde de una mirada* al arrogante,**
12 humilla de una mirada al soberbio*,
**   aplasta a los malvados donde estén*,**
13 entiérralos juntos en el polvo,
**   enciérralos *en lo oculto*.**
14 *Y yo también* cantaré tu alabanza:
**   «Tu diestra te ha dado la victoria».**

Observaciones textuales

V. **40**,11 (a) «tu cólera», lit. «indignación de tu cólera» o «ardor de tus narices».
(b) «hunde de una mirada», lit. «mira… y aplástalo».
V. 12 (a) «soberbio», según griego; hebreo repite «arrogante».
(b) Salvo en el verbo, este hemistiquio es idéntico en hebreo a 11b. Pero ver nota anterior.

Los vv. 6-7 son un calco de 38,1.3. El redactor ha eliminado 38,2 porque no tiene sentido aquí repetir «¿Quién es éste..?». Esta irrupción del comienzo del cap. 38 es sin duda un indicio de que el segundo discurso de Yahvé fue añadido con posterioridad. El v. 8, que algunos críticos colocan detrás del v. 2, resitúa el careo entre Yahvé y Job

en el marco del debate forense. El acusado, en este caso el dios hebreo, argumenta desde la raíz misma del drama: si Job quedase absuelto, él debería ser condenado. Es justo que diga que Job intenta violar su derecho (hebreo *mišpāṭ*, v. 8a). ¿Pero a qué derecho se refiere Yahvé? El término en cuestión se caracteriza por su polisemia («juicio», «derecho», «norma» y sinónimos) y se usa frecuentemente en el ámbito forense. Con sentido adverbial vale por «exactamente», «justamente», «rectamente». En el caso que nos ocupa, *mišpāṭ*, no se refiere tanto al derecho del que goza la divinidad por su naturaleza cuanto a la adecuabilidad de sus disposiciones relativas al justo ordenamiento de la creación, como se desprende de los poemas previos sobre el cosmos y los animales. Y tal normativa incluye también a los seres humanos; aquí naturalmente a Job. De ser así, «derecho» equivaldría en este caso a «designio» (38,2a). Resulta, por tanto, ociosa la discusión sobre si este último término se refiere a las disposiciones divinas sobre la ordenada marcha del cosmos o al oscuro designio que afecta a Job.

Yahvé continúa abrumando a Job con una pregunta relativa a la superioridad del poder divino (imagen del brazo, v. 9a), algo de lo que Job nunca había dudado, pero que el poeta cree adecuado en el marco de la retórica divina. La mención de la voz atronadora remite a la imaginería próximo-oriental del dios de la tormenta. Yahvé se manifiesta en el trueno, identificado con su voz (cf. 2 S 22,14 = Sal 18,14; 29,3; 81,8); su presencia revela su deseo de orden y justicia (cf. 1 S 2,10; 7,10; Sal 104,7). El estruendo provocado por la voz divina hace que la tierra se conmocione y cunda el terror (cf. Sal 77,19; Is 29,6). Leemos en Job 37,4.5:

> 4 Tras él brama su trueno,
> atruena con voz majestuosa…
> 5 El hace prodigios con su voz…

Si el brazo es imagen del poder, otro tanto puede decirse de la voz atronadora de Yahvé: «¿Quién captará su poderoso estruendo?» (Job 26,14).

Sin duda, el término «brazo» (= poder) forma una constelación de epítetos divinos junto con «grandeza y majestad», «gloria y

esplendor» (v. 10). La grandeza (*gā'ôn*) es una cualidad divina (cf. Ex 15,7; Job 37,4; Is 2,10; 24,14; Mi 5,3), aunque también se predica del orgullo humano (cf. 26,19; Sal 59,13; Job 35,12; Pr 8,13; 16,18; Is 13,11; Ez 7,20), especialmente en su manifestación política (cf. Is 16,6; 60,15; Jr 13,9; Ez 16,49; 30,6; Os 5,5; Am 6,8; So 2,10; Za 9,6). En cambio, el término hebreo por «majestad» (*gōbah*) sólo aquí se dice de Yahvé, pues el resto de las recurrencias en la Biblia se refiere a la arrogancia humana (cf. 2 Cro 32,26; Sal 10,4; Pr 16,18; Jr 48,29). También «gloria» (o «dignidad», *hôd*) es una cualidad divina (cf. 1 Cro 16,27; Sal 8,2; 96,6; 111,3; Job 37,22; Ha 3,3) o humana (cf. Nm 27,20; 1 Cro 29,25; Sal 21,6; Pr 5,9; Dn 11,21; Za 6,13), con matices políticos en Os 14,7. Is 30,30 nos ofrece un texto similar al nuestro:

> Yahvé hará oír la *majestad* de su voz
> y mostrará el poder fatal de su *brazo*.

Finalmente, también «esplendor» (*hādār*) se predica de Yahvé (cf. 1 Cro 16,27; Sal 29,4; 90,16; 104,1; 145,5.12; Is 2,10; Mi 2,9) o del hombre (cf. Sal 8,6; 110,3; Pr 31,25), y en ocasiones afecta al ámbito político (cf. Dt 33,17; Sal 21,6; Lm 1,6; Is 35,2; Ez 16,14). No es extraño encontrar juntos dos de los mencionados cuatro términos, formando endíadis (cf. 1 Cro 16,27; Sal 21,6; 96,6; 104,1; 111,3; 145,5; Is 2,10.19.21).

En muchos de los textos citados, cuando se menciona el ámbito político, los términos hebreos traducidos por «grandeza», «gloria» y «esplendor» son cualidades divinas de las que el dios hebreo hace partícipes a un monarca o un país. Sin embargo, Yahvé puede retirárselas si el rey o el país en cuestión no las ejercen con justicia. Por eso, dado que se trata de "ornamentos" propiamente divinos, Yahvé invita a Job, con un toque de cinismo, a que se adorne con ellos (v. 10a).

Otro elemento asociado al poder divino es la cólera (v. 11a), que Yahvé suele descargar sobre arrogantes, soberbios y malvados (vv. 11b-12). El conjunto de los vv. 10-12 está perfectamente estructurado, pues, como acabamos de ver, al menos dos de los cuatro términos mencionados líneas arriba (*gā'ôn* y *gōbah*) denotan el orgullo y la

arrogancia humanos. La grandeza de Yahvé destruye la eventualmente perniciosa grandeza del hombre. ¿Sería capaz de hacerlo Job?

Los verbos «hundir», «humillar» y «aplastar» culminan en los definitivos «enterrar» y «encerrar» (v. 13): una rápida sucesión de cinco verbos que describen la celeridad de la acción. La expresión "encerrar en lo oculto", imagen de la muerte, equivale a "enterrar en el polvo". Parece que Yahvé, por boca del poeta, reconoce de algún modo la dificultad que tiene de someter la perversión humana y extirpar el mal que brota en el mundo como la mala hierba. Si Job es incapaz de combatir el mal en sus múltiples manifestaciones, una actividad que, por otra parte, le resulta onerosa a Yahvé, ¿por qué no espera confiada y pacientemente que su dios se encargue de su caso? De ser así, tal idea estaría en relación con la convicción que manifestaba Job de que el mal está, de algún modo, relacionado con Yahvé (cf. 2,10).

La perícopa termina con un cruel sarcasmo por parte de Yahvé. Si Job fuese capaz de someter el mal, ¡ocuparía necesariamente el lugar de su dios! Y Yahvé estaría dispuesto a cantar su alabanza, como un mortal cualquiera: «¡Tu diestra te ha dado la victoria!» (v. 14). La referencia a Sal 98,1c es obligatoria.

Antes de seguir adelante, conviene desgranar algunas sugerencias. Creemos que no es fruto del azar que la perícopa que acabamos de comentar, sobre todo en su referencia a arrogantes, soberbios y malvados, esté situada justo antes de la descripción de Behemot y Leviatán. Es fácil deducir que, para el poeta responsable de estas secciones, los dos monstruos representan la encarnación del mal y la arrogancia. No en vano, al final de la descripción de Leviatán (41,26) leemos:

> Mira a la cara a todos los altivos (*gābōah*),
> es el rey de los bravucones (lit. hijos del orgullo).

Por todo ello, somos de la opinión de que al menos los vv. 9-14 (dudamos del v. 8) constituyen la introducción a los discursos sobre Behemot y Leviatán, y de que, por tanto, son también secundarios, fruto de ulteriores reajustes y expansiones.

Behemot

15 Ahí tienes a Behemot, a quien hice como a ti*,
que se alimenta de hierba, como las vacas.
16 Mira la fuerza de sus lomos,
el vigor de los músculos* del vientre;
17 se empina* su cola como un cedro,
los nervios* de sus muslos se entrelazan.
18 Sus huesos* son tubos de bronce,
su esqueleto, hierro forjado.

19 Es primicia de las obras de *El**;
su *Creador* lo controla** con la espada:
20 le *ha puesto como límite* las montañas
y *los animales* que en ellas retozan.
21 Se tumba debajo de los lotos,
oculto en los carrizos del pantano;
22 los lotos lo cubren con su sombra,
los sauces del río lo protegen.
23 *Si el río baja desbordado** no se asusta,
no le altera la avenida de un Jordán*.
24 *¿Podrá alguien* agarrarle* por los ojos
y *trabarle con lazos* el hocico*?

Observaciones textuales

V. **40**,15 «a quien hice como a ti», lit. «a quien hice contigo».

V. 16 «músculos de». Un *hapax* que las versiones antiguas entendieron como «ombligo de».

V. 17 (a) «se empina» o «se pone tiesa». Las versiones dudan entre «poner tieso» o «doblar», dos significados que pueden coincidir en el plano de la imagen.

(b) «los nervios» (así griego y Vulgata, pero el Targum dice «venas»).

V. 18 «sus huesos». También Vulgata, pero griego dice «sus costados».

V. 19 (a) «las obras de El», lit. «los caminos de El».

(b) «su Creador». También Vulgata, pero griego dice «creado».

(c) «lo controla»; otros: «le amenazó».

V. 23 (a) Lit. «si actúa con violencia».

(b) Lit. «cuando un Jordán se agita violento».

V. 24 (a) Traducción aproximada. En realidad el texto hebreo dice escuetamente: «él lo agarra».

(b) Otros traducen: «taladrarle el hocico con punzones».

El poema sobre Behemot puede desdoblarse en dos partes: a) descripción del cuerpo (vv. 16-18), introducida por el v. 15: «a quien hice como a ti»; b) descripción del hábitat (vv. 20-23), introducida por el v. 19: «primicia de las obras de El». El v. 24 sirve seguramente de enlace con el poema sobre Leviatán, por dos razones: uso de la forma interrogativa (como en los versos sucesivos); mención de las artes de pesca: «trabarle con lazos el hocico» (v. 24) y «sujetarás su lengua con cordeles» (v. 25).

El nombre Behemot (*b*^{e}*hēmôt*) es en realidad el plural de *b*^{e}*hēmâ*, un sustantivo que significa «animal», «bestia». Pero aquí se trata de un plural superlativo o de excelencia con valor singular (la Bestia), como el plural *ḥokmôt* (singular *ḥokmâ* = sabiduría) vale por Sabiduría (cf. Pr 9,1). En Is 30,6 Behemot es emblema de la agresividad y la fuerza bruta.

De las bestias (*b*^{e}*hēmôt*) subraya la Biblia su falta de inteligencia (cf. Sal 49,13.21; 73,22), aspecto éste en el que *a priori* es superior el ser humano (cf. Job 35,11). Pero también es cierto que la contemplación del mundo salvaje ayuda al hombre a entender la realidad creada, como en el caso que nos ocupa:

> Pregunta a las bestias (*b*^{e}*hēmôt*), que te instruirán,
> a las aves del cielo, que te lo dirán. (Job 12,7)

Behemot es más que nada un animal de fábula. Su descripción se basa probablemente en la morfología y el hábitat del hipopótamo, pero no debe ser identificado con este animal. El hecho de ser «primicia de las obras de El» (v. 19a) sitúa al lector en el ámbito del mito.

Según el texto hebreo, Behemot es una creatura de Yahvé, como Job (v. 15a). En la versión griega falta «a quien hice como a ti», por lo que algunos críticos suprimen la frase como una adición. Sin embargo, sea o no una glosa, lo cierto es que la frase se adecua muy bien a la situación retórica del discurso divino, pues Job ha demostrado en sus intervenciones una falta de inteligencia y de comprensión de la realidad más propia de un animal que de un ser racional. Y Yahvé le contesta aquí indirectamente con un acerado sarcasmo.

La dieta vegetal de Behemot puede inducir a error, pues tal hecho no le convierte en una inofensiva vaca (v. 15b), como se aprecia en la

fabulosa descripción de su cuerpo. La descripción va de fuera (lomos, vientre, cola, muslos) adentro (huesos, esqueleto). Algunos comentaristas opinan que la cola (v. 17a) hace referencia al pene, pues la cola del hipopótamo, de pequeñas dimensiones, no puede ser comparada con un cedro. Es posible, aunque improbable. Por una parte, el poeta no está describiendo propiamente al hipopótamo, sino a un enigmático animal fabuloso, símbolo de una peligrosa fuerza bruta; por otra, la comparación con el cedro, aun siendo obviamente hiperbólica, pretende describir no tanto las dimensiones de la cola cuanto su colocación erguida. En el v. 18 se prolonga la descripción hiperbólica: su osamenta es dura y resistente como el bronce o el hierro. ¿Qué otro animal o qué persona podrían intimidarle con tales características? Pero, sobre todo, no hay que perder de vista que tan impresionante bestia es una creatura de El: su potencia y su fuerza aterradoras son obra divina. Moraleja: ¿cuál no será entonces el poder del Creador?

Los vv. 19-20 proclaman el dominio de Yahvé sobre Behemot: «lo controla con la espada… le ha puesto como límite». La peligrosidad del monstruo requiere un esfuerzo extra por parte del creador y la disposición de un hábitat que le vede el acceso a las montañas y a los animales que en ellas habitan despreocupadamente (verbo *śāḥaq*, lit. «reírse», «divertirse»). Ya ha mencionado el poeta la dieta vegetariana de Behemot (cf. v. 15b).

Su hábitat es acuático: «pantano», «río» (vv. 21b.22b). La descripción es de un sorprendente bucolismo, con el verde paisaje de lotos, carrizos y sauces, que le ofrecen humedad y protección ante la canícula. La fuerza que le proporciona su poderosa constitución física (cf. vv. 16-18) le pone a salvo de eventuales avenidas (cf. v.23). La mención del Jordán ha creado perplejidad entre numerosos comentaristas, especialmente entre quienes identifican a Behemot con el hipopótamo, pues no hay constancia de que este paquidermo morase en algún momento histórico entre la maleza del río palestino. Es posible, sin embargo, que el poeta utilice aquí “Jordán” como sinónimo de “Río”, del mismo modo que el término *y^{e}’ōr*, que en ocasiones se refiere al Nilo (Gn 41,2; Is 19,7; Si 39,22; 47,14), significa propiamente “río”. En el texto que nos ocupa, el poeta ha conferido seguramente al Jordán dimensiones fantásticas. Tengamos en cuenta la

proclividad de los poetas hebreos a dotar de rasgos cuasi-míticos a ciertas zonas de la geografía de Palestina, especialmente al Líbano y al Monte Sión. Si el Jordán mencionado en el texto fuese realmente el humilde río palestino, una avenida no tendría por qué asustar o alterar a ningún animal ribereño. ¡Cuánto menos a Behemot!

El v. 24 requiere un poco más de atención. Para empezar, la traducción que ofrecemos es conjetural (véase nota textual), pues el texto hebreo carece de partícula interrogativa. Es posible que haya desaparecido en el proceso de transmisión textual; de otro modo, la traducción literal «él lo agarra por los ojos» carece de sentido, habida cuenta la ausencia de sujeto. La descripción que ofrece el poeta está tomada de la observación de las técnicas de pesca. Asir por los ojos a un pez asegura la sujeción y evita que la mano resbale y el animal escape. Si el pez es grande y está dotado de una poderosa mandíbula, lo correcto será sujetarle el hocico con cuerdas (cf. v. 24b) para evitar posibles dentelladas. A pesar de considerar correcta la interpretación ofrecida, seguimos manteniendo dudas sobre ella, debido sobre todo a las dificultades textuales.

Es probable que este último verso dedicado a Behemot no sea original, sino un eslabón de enlace con la sección siguiente sobre Leviatán. Fijémonos en las similitudes de las técnicas de pesca entre el v. 24 y los vv. 25-26. Por otra parte, también el v. 25 carece de partícula interrogativa. Eso explicaría, de algún modo, la inseguridad textual del v. 24.

Leviatán

25 *¿Pescarás con anzuelo a Leviatán?,
¿sujetarás su lengua con cordeles?
26 ¿Le pasarás un junco* por la nariz?,
¿traspasarás su mandíbula con *un pincho*?
27 ¿Te vendrá con largas súplicas?,
¿te hablará con voz humilde?
28 ¿Hará contigo el trato
de ser tu siervo de por vida?
29 ¿Jugarás con él como con un pájaro?,
¿lo atarás para [diversión de] tus hijas?

30 *¿*Tratarán su valor* los asociados*?,
¿se lo disputarán los mercaderes*?
31 ¿Le acribillarás la piel con dardos,
su cabeza con artes de pesca*?
32 Ponle la mano encima:
¡*pensarás en* la lucha y no insistirás!

41
2 No hay audaz capaz de provocarlo;
¿quién puede resistir ante él?*
3 ¿Quién le plantó cara* y salió ileso?
¿Quién bajo los cielos?
1 Su esperanza* sería ilusoria,
pues solo su vista aterra.

4 No pasaré por alto sus miembros,
*ni la potencia y armonía de su estructura**.
5 ¿Quién ha *levantado* el manto de su piel*
y penetrado por su doble coraza?
7 Su *espalda* son hileras de escudos,
estrechamente cerrados con un sello;
8 están entre sí tan trabados
que ni un soplo se filtra entre ellos;
9 se sueldan unos con otros,
formando un sólido bloque*.

6 ¿Quién ha abierto *los portones* de sus fauces,
rodeados de dientes terroríficos?
10 Su estornudo proyecta destellos,
sus ojos parpadean como el alba.
11 Antorchas brotan de sus fauces,
se escapan chispas de fuego;
12 de sus narices sale una humareda,
como caldero *atizado con carrizos*;
13 su aliento enciende carbones,
expulsa llamas por su boca.

14 En su cuello reside la fuerza,
ante él *cunde el pánico*.

17 *Si se yergue, se asustan *los dioses**,
se desbandan ante el descalabro.
15 *Sus carnosidades* son compactas*,
tan *soldadas* que quedan inmóviles.
16 *Su corazón es sólido como roca,
resistente como piedra molar*.
18 *Si alguien lo golpea*, la espada no se clava*,
ni lanza, jabalina o dardo*.
19 El hierro es para él como paja,
como madera podrida el bronce.
20 Disparos de flecha* no le hacen huir,
las piedras de la honda se le vuelven tamo;
21 tamo le parece el mazo,
se burla del venablo que vibra.

22 Su vientre*, de lastras afiladas*,
se arrastra como un trillo por el lodo;
23 recalienta* el fondo como un caldero,
convierte el mar en un pebetero;
24 deja detrás estela luminosa*,
melena blanca* diríase* el Abismo.

25 Nada se le iguala en la tierra,
pues es creatura sin miedo.
26 Mira a la cara* a *todos* los altivos:
¡es el rey de los *bravucones**!

Observaciones textuales.

V. **40**,25 Aunque no está explícitamente señalada, se da por supuesta la interrogación (como en versos sucesivos).

V. 26 «junco». Puede ser que las versiones antiguas («aro», «anilla») interpretaran.

V. 29 El texto entre corchetes no está contemplado en hebreo, pero se deduce del verbo previo.

V. 30 (a) Como en los versos precedentes y en el siguiente, hemos de suponer también aquí la interrogación.

(b) «los asociados». Se entiende de los colegas de la cofradía de pesca (cf. Lc 5,10).

(c) «mercaderes», lit. «cananeos/fenicios».

V. 31 «artes de pesca» (traducción inespecífica de un término hebreo oscuro).

V. **41**,2 «ante él», lit. «delante de su cara», corr.; hebreo «delante de mi cara».

V. 3 «le plantó cara», corr.; hebreo «me plantó cara».

V. 1 «Su esperanza»; otras versiones dicen «Tu esperanza».

V. 4 Hemistiquio de traducción dudosa.

V. 5 «el manto de su piel», lit. «la superficie de su vestido».

V. 6 Lit. «el contorno de sus dientes [es] terror».

V. 9 Lit. «se agarran [entre sí] y no se separan».

V. 17 (a) Todo el verso es muy dudoso y parece estar fuera de contexto.

(b) «los dioses», siguiendo a la Vulgata («los ángeles») y a las versiones griegas («los

V. 15 «son compactas», lit. «están pegadas».

V. 16 (a) Dada la repetición de algún término, algunos críticos prescinden por entero de este verso, considerándolo una glosa de 15b. Las versiones, sin embargo, lo reproducen.

(b) «piedra molar», lit. «piedra inferior» de la muela.

poderosos» o «los héroes»). Otros traducen «las olas».

V. 18 (a) «no se clava», lit. «no se mantiene de pie».

(b) Traducción conjetural de algunas armas.

V. 20 «Disparos de flecha», lit. «El hijo del arco», e.d. el objeto disparado por el arco.

V. 22 (a) «su vientre», lit. «debajo de él».

(b) «lastras afiladas» o «tejuelas cortantes», lit. «filos de tejuelas».

V. 23 «recalienta», lit. «hace hervir».

V. 24 (a) Lit. «Detrás de él ilumina una senda».

(b) «melena blanca», lit. «como canas».

(c) «diríase», lit. «[alguien] pensaría». Es frecuente en Job el sentido impersonal del imperfecto.

V. 26 (a) «Mira a la cara», lit. «mira».

(b) «bravucones», lit. «hijos del orgullo».

El lector esperaría que esta sección comenzase como la dedicada a Behemot, con un hipotético «Ahí tienes a Leviatán..». En su lugar, el poeta ofrece un inicio abrupto, con una larga serie de preguntas retóricas que ponen de relieve la imposibilidad de domeñar a semejante creatura, y que Yahvé dirige directamente a Job. Este dato contrasta formalmente con la sección sobre Behemot, donde Yahvé sólo pide a Job que observe: «Ahí tienes… mira» (vv. 15.16). Aquí, las preguntas retóricas pretenden mostrar con mayor claridad la impotencia de Job. Otra cosa que llama la atención en el caso de Leviatán es que Yahvé no dice que fue creado por Él, como ocurría con Behemot (v. 15a). Estamos, pues, ante un extraño comienzo, que impele a los exegetas a proponer distintas hipótesis de composición.

Si comparamos este poema con el de Behemot (10 versos), su desmesurada longitud (34 versos) levanta sospechas sobre su carácter compuesto. La sección 41,4-26 (descripción de la anatomía) parece constituir una unidad; otro tanto podría decirse de 40,25-32 (imposibilidad de someter y domesticar a Leviatán). Sin embargo, 41,1-3 ha traído de cabeza a traductores y exegetas, pues el texto se halla corrompido, con evidentes señales de haber sido manipulado. Literalmente dice así:

> 1 Su esperanza sería ilusoria;
> ¿también ante *su* presencia quedará aterrado?
> 2 No hay audaz que *le* provoque,
> ¿quién puede resistir *ante mí*?
> 3 ¿Quién *me* plantó cara y salió ileso?
> Bajo todos los cielos me pertenece.

Como podemos observar, el cambio de persona (de la tercera a la primera) es desconcertante. ¿De quién habla Yahvé, de Leviatán o de Él mismo? El desconcierto de los traductores se advierte ya en algunas versiones antiguas, que corrigen «ante mí» y «me plantó cara» en «ante él» y «le plantó cara» respectivamente, pensando que Yahvé sigue describiendo a Leviatán. Hacemos nuestra esta opinión, aunque con algunas dudas, pues hay autores que aceptan el hebreo original y piensan que nos hallamos ante una autopresentación intimidatoria de Leviatán tomada de algún antiguo poema mitológico.

El lector advertirá que, aparte de las leves correcciones del original, hemos alterado el orden de los versos. La lógica del discurso exige un desplazamiento del v. 1, pues la posición que ocupa desconcierta al lector: «Su esperanza…» ¿De quién?

Como hemos dicho más arriba, los vv. 25-26 presentan una clara afinidad con la parte final de la descripción de Behemot (v. 24). Yahvé pregunta a Job si es capaz de pescar a Leviatán como si se tratara de un pez cualquiera: «¿Pescarás con anzuelo… sujetarás su lengua?» (v. 25). Este inicio tan brusco sorprende sin duda al lector actual por una sencilla razón: si Yahvé no ha descrito todavía a Leviatán, ¿cómo puede responder Job a la pregunta? Otra cosa es que ésta fuese formulada después de 41,4-26. Pero tal duda lógica

no sirve en este caso, pues los antiguos israelitas conocían de sobra los viejos mitogramas sobre este monstruo del caos.

La expresión “sujetar la lengua con cordeles” equivale probablemente a “sujetar con lazos el hocico” (cf. v. 24), pues “lengua” puede ser metonimia de “boca”. El v. 26 se presta a una doble interpretación. El poeta puede estar describiendo el método que utilizan para transportar los peces los pescadores que no tienen a mano una nasa, algo que todavía podemos presenciar en algunos de nuestros pueblos. Pero, dado que Leviatán parece ser un anfibio (cf. vv. 28-29), es posible que el poeta se refiera a alguna técnica para mantener controlado al animal. Recordemos que algunos animales domesticados de naturaleza indómita (como toros o búfalos) llevan un aro en la nariz que permite a su dueño tenerlos bajo control. En cualquier caso, está claro que nadie puede someter a Leviatán.

En los vv. 27-28 el poeta describe de forma original la incapacidad del hombre (en este caso de Job) de domesticar al monstruo: no suplicará humildemente ofreciendo sus servicios a perpetuidad, sin duda para salvar así la vida. El v. 29 completa el cuadro con una pincelada costumbrista: las hijas de Job jugando con Leviatán como si se tratara de un pajarillo. El contraste es doble: la corpulencia y ferocidad de Leviatán (como luego veremos) se oponen tanto a la fragilidad de un pajarillo cuanto a la inocencia y despreocupación de unas niñas.

Una alternativa a la domesticación de Leviatán sería ponerlo a la venta, tal como se deduce de la mención de asociados y mercaderes (v. 30). La palabra hebrea por «asociados» significa propiamente «compañeros», «colegas» (gente unida por algún vínculo: raíz *ḥābar*), términos que, en el ámbito de la pesca, aluden probablemente a las cofradías de pescadores. En la misma dirección apunta la mención de los mercaderes (lit. cananeos).

El v. 31 parece estar descontextualizado. Por las afinidades léxicas y las imágenes, debería ocupar un puesto junto a los vv. 25-26. La imposibilidad de acribillar los miembros de Leviatán con dardos u otras armas no es absoluta; se debe sin duda al pavor que provoca la confrontación, como se deduce del verso siguiente: «pensarás en la lucha y no insistirás». Como si Yahvé dijera a Job: «Si te enfrentas a él, ya sabes lo que te espera».

En los primeros párrafos de este comentario ya hemos mencionado las dificultades que plantea 41,1-3. En cualquier caso, tal como lo interpretamos sirve de cierre a la primera parte de la descripción de Leviatán. Ya ha advertido Yahvé a Job del peligro que encierra enfrentarse a él (40,32). Pero no se trata sólo de Job, pues «no hay audaz capaz de provocarlo» (v. 2a), nadie tan valiente que pueda «resistir ante él» (v. 2b). Quien lo ha intentado no ha quedado ileso (v. 3a). Sorprende que, tratándose de Leviatán, se diga «¿Quién bajo los cielos?» (v. 3b). ¿Acaso Leviatán mora en los cielos?

Esta intrigante pregunta responde de algún modo al texto hebreo recibido, que dice: «¿Quién puede resistir *ante mí*? ¿Quién *me plantó* cara y salió ileso?». Es posible que se trate de la corrección de algún copista, que no entendía que se predicase de Leviatán el poder supremo que la Biblia atribuye sólo a Yahvé. ¡Y menos aún admitir que pudiese morar en el cielo! Podemos pensar razonablemente que estamos ante un mitema arcaico, que describía a Leviatán como un dios poderoso y destructivo. El pensamiento mitológico estaba profundamente arraigado en la religiosidad popular, más de lo que la Biblia permite vislumbrar. También es legítimo pensar que, cuando Yahvé adquirió rango de dios supremo nacional, algunos atributos del mítico Leviatán (sobre todo su incomparable poder) fuesen predicados de Yahvé. Resulta ilustrativa a este respecto la comparación entre algunos elementos de la descripción de Leviatán (especialmente los vv. 10-13) y los rasgos que ofrece de Yahvé el Sal 18,9ss. Aunque la censura trató de eliminar o suavizar los textos que describían a Yahvé desde una óptica mitológica, quedaron unos pocos testigos de la primitiva identificación del dios nacional hebreo con sus predecesores en el panteón cananeo.

La primera parte de la descripción de Leviatán concluye con la afirmación de la absoluta imposibilidad de hacerle frente. Si alguien lo intentase, «Su esperanza sería ilusoria, pues solo su vista aterra» (41,1).

Comienza la descripción de la portentosa anatomía de Leviatán. El poeta comprende que falta algo esencial; no quiere omitir los detalles de su estructura, que él considera potente y armónica (v. 4). La descripción, minuciosa y cargada de contenido mitológico, revela cierta progresión, aunque, en ocasiones, su carácter farragoso difi-

culta captarla. Comienza el poeta detallando las características de la correosa piel de Leviatán (vv. 5.7-9), para pasar a describir sus peligrosas fauces (vv. 6.10-13). Tras la mención de su cuello y sus pétreas carnosidades (vv. 14-16), en las que no hacen mella las armas (vv. 18-21), la descripción pasa al vientre y al conjunto del cuerpo (vv. 22-24). Una consideración final (vv. 25-26) acabará arrancando la definitiva confesión de Job.

Parte de la exégesis de décadas pasadas identificaba a Leviatán con el cocodrilo. Pero creemos que tal identificación es incorrecta, tanto por la descripción física cuanto por lo que el poeta intenta transmitir. Si exceptuamos los versos en los que se menciona la piel-coraza de Leviatán, no hay nada en el resto del poema que permita tal identificación. Es posible que haya restos de folclore egipcio relativo al cocodrilo; no en vano, la comunicación entre Palestina y Egipto fue continua a lo largo de siglos. Sin embargo, sin necesidad de recurrir al país del Nilo, existían otros prototipos literarios cananeos que pudieron servir de base a la concepción bíblica de Leviatán. Por otra parte, el poeta está ofreciendo la descripción del monstruo primordial del caos, símbolo de la fuerza bruta, la violencia y la destructividad. La tradición literaria e iconográfica relativa a dragones y otros monstruos no era extraña en el Próximo Oriente antiguo. Ya en los periodos sumerio y acadio (y en el ciclo ugarítico de Baal) se habla de un monstruo de siete cabezas, al que un dios-guerrero vence y aniquila. Es muy probable que este mitograma perviviese en Israel durante siglos; en él se describiría la victoria de Yahvé sobre este monstruo acuático, a tenor de Sal 74,13 (y véase Is 51,9; Sal 89,11).

Como hemos dicho, la descripción de Leviatán comienza con la mención de su impenetrable piel, dura y compacta como una doble coraza (v. 5). Las filas de escamas de su espalda son comparadas a hileras de escudos, tan compactamente unidos que parecen estar sellados (v. 7), no permitiendo el paso del aire (v. 8). Con esta referencia a la “armadura”, el poeta está comparando a Leviatán con un poderoso guerrero; su caracterización belicosa es evidente.

Hemos desplazado el v. 6 por pura lógica expositiva. Si la pregunta del v. 5 («piel») introduce la descripción de la coraza de Leviatán, la del v. 6 («fauces») da paso a elementos relacionados con la boca o la respiración (salvo 10b). La ironía del v. 6 es extrema, pues nadie se

atrevería a abrir la boca de Leviatán, como si de un animalillo de tratara, si supiera lo que se iba a encontrar dentro.

Los vv. 10-13 describen propiamente a un mítico dragón (¡no precisamente al cocodrilo!). El primer elemento destacado es la luminosidad (v. 10), relacionada sin duda con el carácter ígneo del monstruo (v. 11). Sus encendidos ojos brillan en la oscuridad, como brilla en plena noche la luz mensajera de la alborada. La hermosa imagen del parpadeo del alba ya nos había sido servida en 3,9. Las fauces de Leviatán parecen un depósito de fuego (v. 11), que el animal proyecta a voluntad en forma de llamaradas (v. 13b). La humareda que se escapa por sus narices confirma todo ello (v. 12a).

Llegados a este punto, sería oportuno comparar estos versos con Sal 18,9.13:

> 9 De su nariz salía una humareda (*ʻāšān*),
> de su boca un fuego abrasador,
> y lanzaba carbones encendidos (*geḥālîm*).
> 13 El brillo de su presencia despedía
> granizo y ascuas de fuego (*geḥālîm*).

Se trata de una descripción de Yahvé, muy semejante a la de Leviatán en el presente texto, donde también se habla de humareda (*ʻāšān*) y de carbones (*geḥālîm*). Aparte de las coincidencias léxicas, la expresión «brillo de su presencia» en el salmo se corresponde con el v. 10 de nuestro texto. A tenor de estos paralelismos, es evidente que la naturaleza ígnea y el diseño dracomorfo de Leviatán fueron adoptados (y adaptados) por los antiguos israelitas para describir a Yahvé. La presencia del dios hebreo se materializa, entre otras cosas, en el fuego. Ezequiel menciona las brasas (*geḥālîm*) para describir el ámbito divino (1,13; 10,2). Aunque el Sal 18 no habla de antorchas, como nuestro texto (v. 11a), no cabe duda que la tradición bíblica las relaciona con la presencia de Yahvé o de seres divinos (Ez 1,13; cf. Gn 15,17). Leemos en Dn 10,5-6:

> 5 Levanté la mirada y vi un hombre vestido de lino con un cinturón de oro puro; 6 su cuerpo parecía de topacio; *su rostro brillaba* como un relámpago; *sus ojos eran antorchas de fuego*.

La mención del brillo del rostro y de las antorchas en la descripción de este personaje divino remiten a algunos rasgos de Leviatán (vv. 10-11).

El poeta pasa ahora a describir otro elemento de la anatomía de Leviatán: el cuello (v. 14). Sabido es que, junto con las mandíbulas, el cuello es la parte del cuerpo donde más fuerza acumulan muchos depredadores. La traducción del segundo hemistiquio es dudosa, aunque creemos que la ofrecida aquí se adecua a la literalidad del hebreo, que dice así: «ante él salta la consternación». Se trata, sin duda, de una frase equivalente a la de 41,1b. El v. 17 («se asustan»), que parece estar descontextualizado, sería la continuación natural del v. 14 («cunde el pánico»).

El v. 17 nos devuelve al ámbito del mito: Leviatán siembra el terror entre el resto de los dioses, que huyen en desbandada ante sus letales ataques. Se trata de un mitema extraído probablemente de la descripción de una teomaquia. Entre los dioses (*'ēlîm*), Leviatán es el más eminente, el dios-alfa diríamos usando una terminología actual. En la antigua teología israelita, Yahvé ocupaba idéntico puesto, a juzgar por algunos textos primitivos:

> ¡Rendid a Yahvé, hijos de los dioses (*'ēlîm*),
> rendid a Yahvé gloria y poder! (Sal 29,1)
>
> ¿Quién en las nubes se compara a Yahvé?
> ¿quién se le iguala entre los hijos de los dioses (*'ēlîm*)?
> (Sal 89,7)
>
> ¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses (*'ēlîm*)? (Ex 15,11)

Algunos críticos obvian el término hebreo por «dioses» (*'ēlîm*) y prefieren alterarlo leyendo «olas» (*gal.lîm*). Según esta lectura alternativa, las ondas del mar, personificadas, se retirarían aterradas al paso de Leviatán. La imagen ofrecida resulta hermosa y llamativa, pero evidentemente no se adecua al contexto.

El v. 15 retoma la descripción del cuerpo de Leviatán (cf. vv. 7-9), esta vez para hacer hincapié en su solidez y resistencia (vv. 15-16). En la tradición literaria bíblica, el corazón de piedra alude a una ausencia de conocimiento que provoca en el ser humano una actitud amoral respecto a las normas del Yahvismo (cf. Ez 11,19-21; también Jr

31,33). Pero no es éste el caso en nuestro texto. Aquí, el «corazón sólido como roca» apunta al incomparable arrojo e intrepidez de Leviatán. En la antropología hebrea, el corazón es también la sede del valor (cf. 2 S 17,10; Is 7,4).

La solidez del cuerpo de Leviatán supera con mucho la dureza y contundencia de las armas con las que puedan atacarle (vv. 18-21). La mención de cuatro armas en un solo verso (18) pretende describir, por acumulación, la ineficacia de cualquier artilugio, por muy potente e indescriptible que sea. Las armas que puedan estrellarse contra su corpachón le hacen el mismo efecto que la paja, la madera podrida o el tamo. Leviatán no huye (v. 20a); más aún, tales ataques le hacen gracia (v. 21b). ¿Pero de quién o de quiénes pueden provenir tales ataques? Es muy probable que se trate de los dioses menores mencionados en el v. 17b. En tal caso, persistiría el trasfondo teomáquico apreciado en ese verso.

En los vv. 22-24 el poeta sigue describiendo a Leviatán. Hasta el momento ha hablado de las partes visibles del animal; ahora se centra en el vientre, formado «de lastras afiladas» (v. 22a). La comparación con el trillo es obvia. Antes de la invención de la cosechadora, la tarea de desprender el grano de la espiga estaba confiada al trillo, una plancha de madera en cuya parte inferior había incrustadas pequeñas lastras afiladas, semejantes a las raederas o puntas de flecha del neolítico. El vientre de Leviatán es tan duro y consistente como su dorso (cf. vv. 7-9).

El poeta nos conduce a continuación a su morada: el abismo acuático. Hacia él apuntaba ya la mención del lodo (del fondo) en el v. 22b; pero los vv. 23-24 explicitan algunos tenebrosos efectos causados por Leviatán en su hábitat. Su presencia convierte el mar en un caldero hirviendo, en un recipiente humeante (el pebetero donde se quemaban aromas). Es probable que el poeta esté describiendo el remolino de burbujas causado por Leviatán al nadar (cf. la estela luminosa del v. 24a). Pero no podemos descartar la referencia a la naturaleza ígnea del monstruo, tal como se aprecia en los vv. 11-13. Como si de un inmenso navío se tratase (cf. Sal 104,26), Leviatán va dejando tras de sí una estela blanca, una especie de melena encanecida.

Conclusión: «nada se le iguala en la tierra» (v. 25a). ¿Ni siquiera el hombre, creado «apenas inferior a un dios»? (cf. Sal 8,6). El salmo precisa:

7 Señor lo hiciste de las obras de tus manos,
todo lo pusiste bajo sus pies:
8 ovejas junto con bueyes,
y hasta las bestias del campo,
9 las aves del cielo, los peces del mar
que circulan por las sendas de los mares. (Sal 8,7-9)

Evidentemente, Leviatán escapa al dominio del hombre. Algo normal si tenemos en cuenta que, en el texto que nos ocupa, nunca se dice que Leviatán es "obra de las manos" de Yahvé (a diferencia de Behemot, 40,15). Los restos del mito creacional bíblico dan a entender que Leviatán, como símbolo del caos y de la muerte, fue un rival de Yahvé en los orígenes. Ya hemos sido testigos en 40,9-14 de la imposibilidad de Job de someter el mal en sus diversas manifestaciones. Hasta el propio Yahvé comentaba allí indirectamente sus dificultades para llevar a cabo tal sometimiento.

Leviatán está dotado de un poder excepcional: «mira a la cara a todos los altivos, / es el rey de los bravucones» (v. 26). Plantar cara a los altivos implica que él es el altivo por excelencia. La traducción "bravucones" responde al original hebreo «hijos del orgullo» (es decir, los orgullosos). Ahora bien, los altivos y los orgullosos mencionados aquí no deben ser identificados con prototipos humanos. Y tampoco con las fieras (como dice en la nota correspondiente la Nueva Biblia de Jerusalén). Tras los epítetos antropomórficos se esconden probablemente los "hijos de los dioses" que cumplen las órdenes de Leviatán, las fuerzas caóticas y devastadoras que están al servicio de su "rey" (v. 26b).

RESPUESTA DE JOB (42,1-6)

42 **1 Job respondió a Yahvé:**

2 *Sé* que todo lo puedes,
que eres capaz de cualquier proyecto.
3 *[¿Quién es éste que vela *designios*
***sin saber lo que dice*?]**
Sí, hablé *sin entender* de maravillas
que me superan y *desconozco*.

4 *[Escucha y déjame hablar*,
yo te preguntaré y tú me instruirás*.]
5 Sólo de oídas te conocía,
pero ahora te han visto mis ojos.
6 Por eso, me retracto* y me arrepiento
echado* en el polvo y la ceniza.

Observaciones textuales

V. 3 Cita parcial de 38,2. Cambia el verbo (aquí «velar») y se omite «hablando» (*b^{e}mil.lîn*). Algunos autores tienen serios motivos para sospechar que v. 3a es una glosa marginal, incorporada posteriormente al texto.

V. 4 (a) El verso es un posible añadido que pasó a formar parte del texto (véase observación anterior).

(b) «déjame hablar», lit. «y yo hablaré». El griego pone estas palabras en boca de Job añadiendo «Señor».

(c) Este hemistiquio rememora 38,3b y 40,7b.

V. 6 (a) «me retracto». El verbo significa propiamente «rechazar», aparentemente sin valor reflexivo; por tal motivo griego y Vulgata añaden ese matiz.

(b) «echado» no está contemplado en el original. Añadido por razones rítmicas.

Al comentar 40,3-5 decíamos que probablemente el libro original de Job incluía una sola respuesta del protagonista, desglosada en dos por la inclusión del segundo discurso divino sobre Behemot y Leviatán. Tal sospecha sería corroborada por esta nueva respuesta de Job, en la que falta una interpelación de Yahvé, como la que contemplamos en 40,2.

En cualquier caso, parece que los vv. 3ab y 4 (que corresponden *grosso modo* a 38,2.3b) son glosas introducidas al margen por algún copista, que más tarde otro redactor incorporó al texto. No tiene sentido ponerlos en boca de Job.

Job va a dar respuesta a su propio problema. El lector no puede esperar que responda en general al problema de la piedad sin espera de recompensa o del sufrimiento inmerecido. Porque el libro de Job es un libro abierto a todos los espíritus humanos que tratan de adecuar su vida personal y su experiencia del dolor a las exigencias de su fe. Podríamos decir que es un libro inconcluso, a la espera de ser terminado por todos cuantos se acercan a él, implicándose en sus plan-

teamientos y comprometiéndose en el itinerario del drama de la fe. Quizá es un Camino de Santiago en el que el peregrino va descubriéndose a sí mismo a lo largo de duras etapas de soledad, cansancio y sufrimiento.

A pesar de ser un hombre «íntegro y recto, temeroso de Elohim y apartado del mal» (1,1), es probable que Job no conociese la medida de su fe. Parece lógico que, «rodeado de protección» (1,10), fuese incapaz de ver más allá de la empalizada divina que defendía a su familia y sus posesiones. En este sentido, la mordacidad de Satán rezuma sabiduría: «¿Te crees que Job teme a Elohim por nada?» (1,9). Job necesitaba salir a la intemperie para encontrarse consigo mismo y con su dios. En este sentido, el libro de Job es un auténtico itinerario espiritual. Job, solo y torturado sobre todo interiormente, acabará "viendo" a su dios. Entonces, ¿qué es lo que había "visto" hasta entonces?

Esta última respuesta de Job gira en torno a la ecuación antonímica "saber-no saber". Ya las primeras palabras de Yahvé se hacen eco de ella: «sin saber lo que dice» (38,2b). La serie de preguntas retóricas del primer discurso divino insiste: «dilo, si tanto sabes» (v. 4b), «¿sabes quién fijó..?» (v. 5a), «dilo, si todo lo sabes» (v. 18b), «lo sabrás, pues ya habías nacido» (v. 21a), «¿sabes tú..?» (39,1), «¿sabes el tiempo..?» (v. 2b). Las propias formulaciones retóricas ponen de relieve la ignorancia del protagonista.

Pero *ahora*, tras la lección de Yahvé, hace Job gala de sabiduría: «Sé que todo lo puedes» (42,2). De *antes* puede afirmar: «Sí, hablé *sin entender* de maravillas… que *desconozco*» (v. 3bc). De todos modos, el lector moderno puede sorprenderse: ¿cómo puede decir Job que ahora sabe que Yahvé puede todo (v. 2a), si nunca había puesto en tela de juicio el poder divino? Algunos autores opinan que se trata de un sarcasmo por parte de Job, habida cuenta los aplastantes discursos de Yahvé. Tal opinión, sin embargo, carece de base, pues, si de sarcasmo se tratase, lo mismo habría que decir de los vv. 5-6. Pero entonces la respuesta de Job no se adecuaría para nada a la trayectoria del libro, pues el protagonista seguiría sumido en sus frustraciones. El libro necesita una respuesta en otra línea.

¿Pero de qué maravillas habla Job? El término hebreo (*niplā'ôt*) suele referirse a los *mirabilia Dei*, a las intervenciones divinas, inex-

plicables para el hombre, especialmente en el ámbito histórico-salvífico (cf. Ex 3,20; Jos 3,5; Jc 6,13; 1 Cro 16,12; Ne 9,17; Jr 21,2; Mi 7,15; Sal 9,2; 71,17; 105,5), aunque no se descartan las referencias a la naturaleza (Sal 107,24) y el cosmos (Job 37,5; Si 42,17). Ahora bien, no consta que Job, a lo largo de sus intervenciones, haya hecho alusión alguna a estas maravillas en sentido negativo (hablar sin entender). Por otra parte, ¿qué sentido tendría que las mencionase en relación con su caso concreto? Hay un texto en el propio libro de Job que podría arrojar algo de luz:

> 9 Él hace prodigios insondables,
> maravillas (*niplā'ôt*) incalculables.
> 10 Derrama la lluvia sobre la tierra,
> envía el agua a los campos,
> 11 pone a los humildes en la altura,
> a los afligidos en lugar seguro.
> 12 Arruina los planes de los astutos
> para que no prosperen sus intrigas.
> 13 Enreda en su astucia a los sabios,
> los planes de los taimados fracasan. (5,9-13)

Observamos que las maravillas que Yahvé realiza no sólo se manifiestan en los grandes espacios de la historia y el cosmos, sino también en el control del microcosmos humano, trastrocando, de forma incomprensible para el hombre, los principios que parecen regir la sociedad. Y es posible que Job se esté refiriendo a este tipo de maravillas, en las que tendría cabida su propio caso. Probablemente ha comprendido que su descalabro social, humano y familiar pertenece a la categoría de lo insondable e inexplicable, es decir, del misterio. Y se pone confiadamente en manos de su dios. En este momento crucial, quizá haría suyas las palabras del salmista:

> 1 Mi corazón, Yahvé, no es engreído,
> ni son mis ojos altaneros.
> No doy vía libre a la grandeza,
> ni a prodigios (*niplā'ôt*) que me superan.
> 2 No, me mantengo en paz y silencio,
> como niño en el regazo materno. (Sal 131,1-2)

¿Conocía realmente Job a Yahvé desde su seguridad y su opulencia? Parece que no: «Sólo de oídas te conocía» (v. 5a). ¿Cómo puede afirmar esto un dechado de perfección, a tenor de la descripción de 1,1? Existen dos posibles respuestas, una desde la crítica literaria y otra desde la teología. En el primer caso, es obvio que el libro nos muestra dos facetas distintas del personaje. Por una parte, en el prólogo, un Job que adopta una actitud humilde ante las embestidas de su dios («Yahvé me lo ha dado y Yahvé me lo ha quitado. Bendito sea el nombre de Yahvé»; 1,21) y un Job rebelde que arremete de forma blasfema contra su dios: el Job del diálogo poético. Se trata de dos facetas que chocan entre sí y que responden a la naturaleza compuesta del libro. La segunda posible respuesta nos sitúa en el ámbito de la teología. Puede ser que la primitiva piedad de Job, tal como se manifiesta en el prólogo, fuese una piedad "de oídas", es decir, una piedad nacida y vivida en el proceso humano de socialización: una piedad "enseñada". Al quedar a la intemperie, y tras su caída en el pozo sin fondo de la soledad y el desamparo, Job descubre las dimensiones limitadas de su fe y, al propio tiempo, el auténtico rostro de su dios.

El lector habrá observado que hablamos continuamente de posibilidad. Lo cierto es que, ante el libro de Job, toda prudencia es poca. Se trata de una obra literariamente tan enmarañada y con tantas adiciones y retoques que resulta imposible rastrear el desarrollo claro y distinto de la experiencia religiosa del protagonista.

En cualquier caso, las últimas palabras de Job revelan claramente un contraste entre "conocer de oídas" y "ver" (v. 5). Ahora Job "sabe" porque ha visto: la experiencia personal es insustituible. ¿Pero qué sabe ahora Job? Naturalmente, sigue sin saber ni conocer los mecanismos que regulan el funcionamiento del cosmos y de los seres vivos (primer discurso divino) o la naturaleza del mal que amenaza continuamente a la creación (segundo discurso divino). Todo esto se mueve en el ámbito del misterio: para el ser humano seguirán siendo "maravillas" (42,3c), es decir, intervenciones divinas inexplicables, que obligan al hombre a reconocer su ignorancia. Y Job se pliega ahora ante el "designio" o "proyecto" divino (cf. 38,2a; 42,2b). Ahora, sin embargo, sabe quién es él ante su dios y cuál es su puesto en la creación. Su ignorancia y el dolor nacido de ella han sido superados mediante la "visión": «pero ahora te han visto mis ojos» (v. 5b).

El paseo por los misterios de la creación, conducido por la mano de Yahvé, ha transformado a Job. Espero que el lector me permita reproducir algo que escribí hace unos años: «Job buscó con afán una respuesta a la amenaza que se cernía sobre su compromiso con la religión heredada de sus mayores. Buscó, pero no encontró donde buscaba. Primero apeló a sus amigos, representantes de una rancia tradición religiosa y teológica. En vano; no eran más que "consoladores agobiantes" (Jb 16,2). Solicitó la presencia de un intermediario, de un Defensor (Jb 19,25), un miembro de la corte celeste que arbitrase su contencioso con su dios. Nada sabemos de tal intermediario. Fue sólo cuando Yahvé lo arrastró fuera de sus añejas convicciones y le invitó a dar un paseo por los misterios del cosmos, fue sólo entonces cuando descubrió que nada sabía y que ni siquiera conocía a Yahvé (cf. 42,3-5). Y hemos de pensar, con buen criterio literario, que el viaje que Job realizó por el lejano universo de las creaturas (caps. 38-39) no es más que el correlato poético de su viaje interior real, de su trayectoria por las honduras de su yo torturado y alienado. Y, ¡mira por dónde!, allí estaba la respuesta: dentro de él» (V. Morla, "El mesianismo en la época griega", *Estudios Bíblicos* 62 [2004] 487-523).

Las últimas palabras y gestos de Job (v. 6) revelan su disposición a reconocer que había hablado a la ligera. Ahora se siente pequeño (cf. 40,4). Seguramente no se arrepiente de lo que ha dicho, cuando convirtió a Eloah en la diana de sus implacables ataques, sino de no haber "sabido" salir de sí mismo y explorar otras posibles vías de comprensión de su desesperada situación.

Algunos autores juzgan a la ligera el gesto de Job de echarse «en el polvo y la ceniza» (v. 6b). ¿Qué ha conseguido Job –dicen– si sigue en la misma situación de postración que en 2,8 («sentado en el polvo»)? Pero la situación teológica es distinta en ambos casos. En el prólogo, el protagonista actúa mecánicamente, adoptando un gesto habitual (lo que había "oído" durante su vida); ahora, en cambio, el gesto es fruto de su "visión". Desde otro punto de vista, el v. 6 no es más que un cliché literario usado con frecuencia en la Biblia, y que el poeta hace suyo aquí como simple forma literaria típica de la lamentación o el duelo (cf. Jr 6,26; Ez 27,30; Jon 3,6; Est 4,1.3). Además, el polvo y la ceniza son símbolos de la naturaleza caduca y

endeble del ser humano (cf. Gn 3,19; Sal 103,14), de la que Job ha tomado ahora conciencia. Durante el diálogo con sus tres amigos, Job se había situado inconscientemente en el plano de la divinidad, plantando cara a Eloah y pretendiendo llevarlo a juicio. Ahora, con el gesto de echarse en el polvo y la ceniza, está reconociendo el puesto que le corresponde en el concierto de las creaturas.

CAPÍTULO 4

EPÍLOGO

INTRODUCCIÓN

Esta última sección del libro plantea al crítico literario una serie de problemas difíciles de resolver, ya que parte de su contenido choca frontalmente con algunas ideas y afirmaciones del resto de la obra.

Si, como parece obvio, prólogo y epílogo constituyen el marco narrativo en el que se incrusta el largo debate en forma de diálogo, llaman la atención varios detalles. En el epílogo no aparece la figura del Satán, que en el prólogo desempeña un papel significativo: uno de los personajes desencadenantes del drama. Sin embargo, en el epílogo es sólo Yahvé el causante del mal de Job (v. 11b). Este hecho hace pensar a muchos críticos, probablemente con razón, que la figura del Satán no formaba parte del cuento primitivo, y que sólo posteriormente fue introducida para suavizar la responsabilidad de Yahvé en el triste destino de Job.

Sorprende la presencia de «todos sus hermanos y hermanas» (v. 11a), que no han sido mencionados en el prólogo. Por otra parte, ¿qué sentido tiene que acudan a él con una ayuda económica (v. 11c), cuando se nos acaba de decir que Yahvé «duplicó todas sus posesiones» (v. 10)? Y algo que el lector avisado puede echar en falta: ¿dónde está la mujer de Job? En el prólogo asume el papel de mala consejera de Job: «¡Maldice a Elohim y muérete!» (2,9). La única persona que le quedaba de su familia habla «como una necia cualquiera» (2,10). Job se queda a solas con sus pensamientos, anclado en su piedad. La

figura de la mujer resulta sospechosa para muchos críticos. Después de la muerte de los hijos, quizá fue introducida para resaltar precisamente la soledad de Job.

En otro orden de cosas, resulta llamativa la reprimenda de Yahvé a los tres amigos, acusándolos de no haber hablado rectamente de él, como su siervo Job (cf. v. 7). ¿Cómo se entiende esto, después de haber sido testigo el lector de las imprecaciones, las afirmaciones blasfemas y la desmedida cólera de Job? ¡Los tres amigos se habían mantenido dentro de los límites de la más pura ortodoxia retributiva! ¿Habrá que buscar quizá en el prólogo las palabras "rectas" de Job? Otro dato que llama la atención: el epílogo menciona dos veces la devolución de sus bienes a Job por parte de Yahvé (vv. 10.12).

Todos estos datos han llevado a muchos críticos a hablar de dos (y hasta de tres) epílogos distintos, que el redactor final trató de armonizar como pudo. Es probable que el epílogo original haya que buscarlo en los vv. 11-17, sin excluir la posibilidad de que también sean espurios los vv. 14-15.

A todo esto, ¿qué decir ahora del prólogo? ¿Dónde podría descubrirse el marco narrativo original? El cuento popular comenzaría con la presentación del héroe y de su entorno socio-familiar (1,1-5). Si, como hemos sugerido, la figura del Satán no es original (recordemos que hasta el periodo persa no aparece en la literatura bíblica), habría que considerar secundarios los versos 1,6-12. Además, el uso del nombre de Yahvé aquí y en 2,1-7 apunta en la misma dirección, pues, fuera de estas escenas (y de 1,21b), el nombre divino habitual es Elohim (1,1.5.16.22; 2,9.10). La mención de los frecuentes saraos de los hijos en los vv. 4-5a empalmaría sin roces con la misma noticia ofrecida por el v. 13. El relato avanzaría hasta el v. 22, con excepción del v. 21b, donde reaparece el nombre de Yahvé. El cap. 2 resulta altamente sospechoso, pues su comienzo es casi idéntico a 1,6ss. El cuento popular continuaría con un segundo ataque contra Job, éste en propia carne, para intentar doblegar al protagonista (2,7b-10). Los tres amigos serían introducidos para dar paso al diálogo. Y el cuento popular continuaría en 42,11-13.[14-15].16-17.

Pero una vez más hemos de hablar de probabilidad, pues hay cosas que no acaban de encajar en el esquema ofrecido. Si eliminamos del prólogo la figura del Satán y su diálogo con Yahvé, nos que-

damos también sin "adversario", una pieza clave de todo cuento popular. Y el paso de 1,5 a 1,13 resulta excesivamente brusco, pues el lector no sabe por qué empiezan a sobrevenirle a Job toda la serie de desgracias. Quizá el cuento original contenía una breve escena de los «hijos de Elohim» (1,6) en la que se tomaba la decisión de someter a prueba a Job, y que posteriormente fue sustituida por la actual.

Muchos críticos suprimen como secundaria la figura de la mujer de Job (2,9-10), sobre todo por su ausencia del epílogo. Pero esos mismos críticos, que consideran secundarias las escenas de 1,6-12 y 2,1-7 por el uso del nombre de Yahvé, no apuran su criterio en este caso: ¿por qué eliminan la escena de la mujer, cuando se menciona por dos veces el nombre de Elohim? Nosotros pensamos que el cuento original contemplaba la presencia de la mujer, que, tras las palabras conformistas de Job en el v. 21a, arremete contra él induciéndolo a maldecir a Elohim. Opinamos que la secuencia de la trama en el prólogo sería la siguiente: 1,1-5.[escena de los hijos de Elohim].13-21a.22; [escena de los hijos de Elohim]; 2,7b-10. Pero vamos con el epílogo.

Censura de los tres sabios y rehabilitación de Job (42,7-17)

7 Después de pronunciar estos discursos a Job, dijo Yahvé a Elifaz de Temán: «Estoy enfadado contigo y con tus dos amigos*, pues no habéis hablado *rectamente* de mí, como mi siervo Job. 8 Coged ahora siete terneras y siete carneros, acudid a mi siervo Job y ofrecedlos por vosotros en holocausto. Mi siervo Job intercederá por vosotros. Y en consideración a él* no os *trataré como a infames, pues no habéis hablado *rectamente* de mí, como ha hecho mi siervo Job». 9 Elifaz de Temán, Bildad de Súaj y Sofar de Naamat fueron a ejecutar la orden de Yahvé*. Y Yahvé tuvo en consideración a Job.
10 Yahvé cambió la suerte de Job después de haber intercedido por sus amigos, y duplicó todas sus posesiones.**

11 Fueron *donde él* todos sus hermanos y hermanas, junto con sus conocidos, y comieron en su casa*. Se lamentaron *por él* y le consolaron por *el mal* que le había infligido Yahvé. Cada uno le regaló una moneda y un arete de oro. 12 Yahvé bendijo ahora* a Job más que al principio, pues se hizo con catorce mil ovejas, seis mil

camellos, mil yuntas de bueyes y mil burras. [13] Tuvo siete hijos y
tres hijas. [14]A la primera le puso el nombre de «*Yemimá*», a la
segunda llamó «*Quetsiá*» y a la tercera, «*Queren-hapuk*». [15] No
había en todo el país muchachas más hermosas que las hijas de
Job. Su padre las hizo herederas junto con sus hermanos. [16] Job
vivió después ciento cuarenta años*, y conoció* a sus hijos, nietos
y bisnietos: cuatro generaciones. [17] Job murió anciano tras una lar-
ga vida.

Observaciones textuales

V. 7 Lit. «Mi cólera ha estallado contra ti…».

V. 8 (a) «en consideración a él», lit. «pues levantaré su rostro».

(b) «no os trataré como a infames», lit. «para no hacer con vosotros una infamia».

V. 9 El griego suprime la última frase y en su lugar dice: «y les perdonó el pecado por medio de Job».

V. 11 «comieron en su casa», lit. «comieron con él pan en su casa».

V. 12 «ahora», lit. «el final», por contraposición «principio».

V 16 (a) «ciento cuarenta años». El griego dice «ciento setenta años», para añadir a continuación: «y todos los años que vivió [fueron] doscientos cuarenta y ocho».

(b) «y conoció», lit. «y vio».

Evidentemente, el redactor final se preocupa por enlazar y armonizar el epílogo con lo inmediatamente precedente: «Después de pronunciar estos discursos…» (v. 7). También con el prólogo, que menciona a los tres amigos (cf. 2,11). Yahvé está enfadado con ellos: «pues no habéis hablado rectamente de mí, como mi siervo Job» (v. 7). Tal recriminación se agrava con el calificativo de "infames" (v. 8c). Su culpa es tan grave que necesitan llevar a cabo un sacrificio expiatorio (v. 8a) y buscar un mediador, en este caso Job, ¡que ha sido despiadadamente recriminado por ellos! (v. 8b).

Son varias las sorpresas que nos depara esta primera parte del epílogo, y otras tantas las preguntas que suscita en el lector. En primer lugar, ¿qué quiere decir que Job ha hablado bien de Yahvé? Además, ¿cuál es el delito cometido por los tres amigos? Respecto a la primera pregunta, los exegetas ofrecen distintas respuestas. Para algunos, Yahvé se refiere a las palabras pronunciadas por Job a lo largo del diálogo, donde se muestra apasionado, pero sincero; vio-

lento, pero honrado; y en último término humilde, hasta llegar al encuentro con su dios. ¡Todo un ejemplo de auténtica religiosidad! Creemos, sin embargo, que tal interpretación se hace eco más de los presupuestos de la religiosidad "moderna" que de la forma en que vivía su fe el primitivo israelita. Una especie de anacronismo teológico, de desplazamiento hermenéutico. ¿Cómo pasar por alto los furibundos y blasfemos ataques dirigidos por Job a su dios? ¿Cómo no tener en cuenta su concepción de un dios amoral y hasta satánico, que se regodea con el sufrimiento y la destrucción del ser humano? ¿Cómo soportar la altanería de una persona que pretende alzarse al mismo nivel que su dios, acusándole de injusto y buscando la forma de denunciarle ante un tribunal? El epílogo tendría que haber contemplado de algún modo la inmoderación y las salidas de tono de Job, y no sellar todo con un simple "Job ha hablado rectamente de mí". Opinamos, por tanto, con numerosos comentaristas, que el autor de estas líneas del epílogo está dirigiendo su mirada al prólogo, concretamente a las afirmaciones de 1,21a y 2,10, donde Job se muestra humilde y dispuesto a aceptar todo lo que venga de su dios.

¿Y cuál puede ser la infamia cometida por los tres amigos? A esta pregunta se ofrecen dos posibles respuestas. Primera: la recriminación iba dirigida, en el cuento popular, a los hermanos, hermanas y conocidos de Job (cf. 42,11) que, como su mujer, aconsejaban a Job en la dirección equivocada: ruptura ciega con la divinidad. Segunda: el varapalo de Yahvé respondía al contenido del diálogo y afectaba ciertamente a los tres amigos, que, aparte de tratar con crueldad a Job, como si fuese su enemigo, habían dibujado una figura de Yahvé maniatado por la doctrina de la retribución y ajeno a las exigencias de la piedad. Pero, dada la complejidad redaccional del epílogo y las tensiones que se observan entre prosa y poesía, resulta imposible ofrecer una respuesta realmente satisfactoria.

En cualquier caso, es evidente que Yahvé exige a los malos consejeros, fuesen quienes fuesen, un holocausto expiatorio, en el que Job actuase como intermediario. Las tornas han cambiado. Job, que había sido condenado como hereje por los abanderados de la ortodoxia, es ahora quien debe interceder por ellos. ¿Se acordaría Bildad de las palabras que dirigió a Job en 8,5-6?:

[5] Pero si buscas solícito a El
y diriges tu súplica a Shaddai,
[6] si eres intachable y recto,
de inmediato velará por ti,
te devolverá tus legítimos bienes.

Dado que, en el epílogo, Yahvé devuelve sus bienes al protagonista (vv. 10.12), el lector deberá reconocer que Job buscaba solícito a su dios y que su comportamiento era intachable y recto. Estas virtudes le hacen acreedor del apelativo "siervo" (42,7.8 [tres veces]), que remite al prólogo (1,8; 2,3). Y este siervo de Yahvé debe ahora ejercer de intermediario, como Abrahán en el caso de Sodoma y Gomorra (Gn 18,23-32) o como Moisés en Ex 32,11-14. También Abrahán y Moisés merecieron el título de "siervo" (cf. Gn 26,24; Jos 1,2). (La tradición elevará a Job a la categoría de intermediario, junto con Daniel y Noé [cf. Ez 14,14.20].) El epílogo resalta además el éxito de la mediación de Job: «Y Yahvé tuvo en consideración a Job» (v. 9b).

Este "primer" epílogo termina con la reivindicación total de Job: «Yahvé cambió la suerte de Job… y duplicó todas sus posesiones» (v. 10). La expresión cambiar la suerte" (en hebreo *hēšîb šᵉbût*, lit. «hacer volver la vuelta») significa restaurar las condiciones primitivas, personales y/o sociales, de alguien que las había perdido. Aquí resulta sorprendente la expresión, dirigida como está a una persona, pues en el resto de la Biblia hebrea se aplica siempre a un colectivo, generalmente al pueblo hebreo que vive en el destierro y al que Yahvé le promete "cambiar su suerte", es decir, volver a su tierra y reconstruir sus ciudades (cf. Dt 30,3; Jr 29,14; 30,3.18; 33,7.11; Jl 4,1; Am 9,14; Sof 2,7). El cambio de suerte responde a la actitud misericordiosa de Yahvé (cf. Jr 33,26), que reprime su furor y se olvida de la culpa (cf. Sal 85,2-4). En cualquier caso, la suerte de Job cambia de forma extraordinaria, pues Yahvé «duplicó todas sus posesiones» (v. 10; cf. v. 12).

En el epílogo irrumpen de pronto una serie de personajes desconocidos hasta el momento: «todos sus hermanos y hermanas, junto con sus conocidos» (v. 11). Es difícil que esta frase sea invención del epiloguista. Más bien hemos de pensar que se trata de un grupo de personajes mencionados en el cuento original, pues no tendría senti-

do que precisamente ahora, una vez que ha tenido fin el drama, se presenten en casa de Job, donde «se lamentaron por él y le consolaron por el mal que le había infligido Yahvé» (v. 11b). La lógica del relato exige que tal visita hubiese tenido lugar nada más enterarse de la desgracia. Tampoco parece tener explicación que ahora se presenten con una aportación económica (v. 11c).

En cualquier caso, «Yahvé bendijo ahora a Job más que al principio» (v. 12a). El término "principio" alude sin duda al comienzo del libro, donde Job es presentado como propietario de una fabulosa ganadería: «siete mil ovejas, tres mil camellos y quinientas yuntas de bueyes, quinientas burras..» (1,3). Y el dato del v. 10b («duplicó todas sus posesiones») se especifica ahora: «catorce mil ovejas, seis mil camellos, mil yuntas de bueyes y mil burras» (v. 12b). La duplicidad de posesiones se aplica a los animales, no a las personas, pues los "siervos" de 1,3 (de los que, por otra parte, no se dice el número) no aparecen aquí. Pero el autor nos informa de que «tuvo siete hijos y tres hijas» (v. 13), idéntico número que en 1,2. Se da por supuesto que no son los que murieron en el prólogo. ¿Pero por qué no duplicó Yahvé también el número de hijos? Probablemente porque, para el autor, la familia no es una "posesión" en sentido estricto. Pero urge una pregunta: ¿con qué mujer tuvo Job sus nuevos diez hijos? Podemos deducir que con la misma. Sin embargo, ¿por qué no es mencionada en el epílogo, cuando tuvo en el prólogo una intervención crucial, aunque teológicamente desviada? Como hemos insinuado con anterioridad, es probable que esta figura femenina no formase parte del cuento original.

Seguramente, los vv. 14-15, donde nos informan del nombre y la hermosura de las tres hijas de Job, sea una nota folclórica que no estuviese incluida al principio en el epílogo, pues éste discurre con naturalidad del v. 13 al v. 16. El rasgo popular de los tres nombres se aprecia en su originalidad y en su naturaleza casi enigmática. La primera se llamaba Yemimá, ¿pero qué significa? La traducción Paloma, ofrecida por muchas traducciones castellanas, no responde al original hebreo. La versión griega, que dice ἡμέραν («día»), interpretó posiblemente el hebreo *yemîmâ* como *yāmîm* («días»). La Vulgata (*diem*) se hizo sin duda eco del griego. Tampoco el nombre "Quetsiá" se presta a una traducción segura. La ofrecida habitual-

mente en castellano (Acacia) responde a las versiones griega Κασίαν y latina (*Casiam*), que quizá se dejaron guiar por la fonética (hebreo *qeṣîʿâ*). El tercer nombre (Queren-hapuk) sí se presta a una traducción. El sustantivo hebreo *pûk* hace referencia a un cosmético para el sombreado de ojos (cf. 2 R 9,30; Jr 4,30), quizá el antimonio. Dado que *qeren* significa "cuerno", el nombre de la tercera hija de Job equivaldría a «estuche para cosméticos». Es probable que los tres nombres estuviesen en relación con la extraordinaria belleza de la que estaban adornadas las tres muchachas (v. 15a).

El v. 15b llama la atención, toda vez que, en Israel, las hijas no solían heredar. El único caso conocido en la Biblia es el de las hijas de Selofjad, que, al morir su padre y no haber dejado hijos varones, recibieron ellas la herencia paterna (Nm 27,1-11; cf. Jos 17,3-4). Pero no es el caso de la familia de Job. Es imposible saber qué razones tuvo el epiloguista para ofrecer este dato, ajeno a la legislación israelita. ¿Pretendía subrayar la excepcional riqueza de Job?

Yahvé concedió también a Job una larga vida: ciento cuarenta años, aparte de los ya vividos (cf. v. 16a). Si, en el antiguo Israel, el ideal de vida era llegar a los «setenta años, ochenta con buena salud» (Sal 90,10), la extraordinaria longevidad de Job habla de una vida llena de bendiciones, entre otras llegar a conocer cuatro generaciones (cf. v. 16b). La edad provecta de Job, así como su inmensa riqueza ganadera, recuerda seguramente al lector las bendiciones que Yahvé derramó sobre los patriarcas. También el inicio del prólogo revelaba, según veíamos, una clara ambientación patriarcal.

Y el cuento popular acaba felizmente, como todos los cuentos: «Job murió anciano tras una larga vida» (v. 17). Pero el lector implicado no concluirá el libro de Job con buenas sensaciones. El final feliz no puede silenciar una pregunta a la que el libro no responde. ¿Por qué razón un dios caprichoso somete a semejantes torturas a un hombre bueno y honrado, y después le da una palmada en el hombro diciéndole: "bah, tranquilo, tan amigos, aquí no ha pasado nada"?

Es evidente que el libro de Job es un libro abierto, inconcluso. Más que una esfera perfecta, es un poliedro con caras contrapuestas marcadas por severas aristas. Y quizá ésta sea su grandeza incomparable. El autor del diálogo sólo poéticamente pudo plantear las preguntas clave de la existencia religiosa: ¿Qué sentido tiene una piedad

que, de algún modo, no se vea recompensada aquí abajo? ¿Por qué mucha gente honrada se ve, de la noche a la mañana, proyectada en una existencia miserable, marcada por el dolor, la inseguridad, el abandono y el olvido? Y, sobre todo, abarcando todos los posibles interrogantes, ¿por qué el silencio de Dios? El autor podría haber recurrido a la prosa, pero no habríamos descubierto su prodigiosa alma de poeta, que utilizó su genio literario para transmitir sus vivencias interiores y seguramente sus dudas lacerantes. La poesía no sólo es el medio más eficaz para hablar de lo inefable; es también una milagrosa terapia.

Ciertamente, el libro de Job es un libro sin acabar (¿inacabable?), que todo creyente verdaderamente comprometido con su fe deberá concluir para él. Seguramente estará escrito en el cielo, y sólo recibirá su punto final cuando la sangre y el llanto inmerecidos de todos los desheredados de la historia sean absorbidos por el Silencio eterno.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

ALONSO SCHÖKEL, L. y SICRE J.L., *Job*, Madrid 1983.
CLINES, D.J.A., *Job 1-20*, Dallas 1989; *Job 21-37*, Nashville 2006.
COX, D., *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd*, Roma 1987.
CRENSHAW, J.L., *A Whirlpool of Torment*, Filadelfia 1984.
DELITZSCH, F., *Biblical Commentary on the Book of Job*, Grand Rapids 1949.
DHORME, P., *Le livre de Job*, París 1926.
DRIVER, S.R. y GRAY G.B., *The Book of Job*, Edimburgo 1921.
FEDRIZZI, P., *Giobbe*, Roma 1972.
GORDIS, R., *The Book of God and Man*, Londres 1965.
——— *The Book of Job*, Nueva York 1978.
GUTIÉRREZ, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca 1986.
HABEL, N.C., *The Book of Job*, Londres 1985.
LÉVÊQUE, J., *Job et son Dieu*, 2 vols., París 1970.
MORLA, V., *Job 1-28*, Bilbao 2007.
PERDUE, L.G., *Wisdom in Revolt*, Sheffield 1991.
POPE, M.H., *Job*, Nueva York 1982.
RAVASI, G., *Giobbe*, Roma 1979.
TERRIEN, S., *Job*, Neuchâtel 1963.
VERMEYLEN, J., *Job, ses amis et son dieu: La légende de Job et ses relectures postexiliques*, Leiden 1986.
WESTERMANN, C., *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis*, Filadelfia 1981.
ZUCKERMAN, B., *Job the Silent*, Nueva York/Oxford 1991.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*
1B. Génesis 12-50, *por José Loza*
2. Éxodo, *por Félix García López*
3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*
4. Números, *por Francisco Varo*
5. Deuteronomio, *por Juan Luis de León Azcárate*
13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*
13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*
13C. Salmos 73-106, *por Ángel Aparicio*
13D. Salmos 107-150, *por Ángel Aparicio*
15A. Job 1-28, *por Víctor Morla Asensio*
15B. Job 29-42, *por Víctor Morla Asensio*
19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*
19B. Isaías 40-66, *por Francesc Ramis Darder*
22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*
24. Nahúm, Habacuc, Sofonías, *por Víctor Morla*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*
1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*
3A. Evangelio de Juan, *por Secundino Castro Sánchez*
5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*
6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*
8. Apocalipsis, *por Domingo Muñoz León*



El libro de Job atrapa al lector desde sus primeras páginas. Nadie mínimamente sensible puede leerlo sin sentir un escalofrío de emoción, pues Job es el paradigma de la vivencia extrema de la fe. La alta calidad poética de sus páginas corre pareja con la profundidad de sus pensamientos. Y, poco a poco, la posible mera curiosidad del lector se va transformando en una silenciosa implicación.

Este segundo volumen intenta estimular todos los sentidos del lector y conducirle de la mano para ayudarle a recorrer la última etapa del itinerario espiritual de Job.

Víctor Morla (1943) es licenciado en Filosofía, Teología y Filología Trilingüe, y doctor en Sagrada Escritura (Pontificio Instituto Bíblico, Roma). Ha ejercido como profesor de Pentateuco, Salmos, Literatura Sapiencial y Hebreo bíblico en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, y de Filosofía Medieval y Lenguas Clásicas en la Facultad de Filosofía de la misma Universidad. Ha publicado *El fuego en el Antiguo Testamento. Estudio de semántica lingüística* (1988), *Proverbios. Texto y comentario* (1992), *Eclesiástico. Texto y comentario* (1992), *Cien libros al servicio del estudio de la Biblia* (1993), *Libros sapienciales y otros escritos* (1994), *La Biblia por fuera y por dentro* (2003), *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los Cantares* (2004), *Lamentaciones* (2004) y *Job 1-28* (2007). Fue codirector del Diccionario hebreo-español (1994) y dirigió la revisión del Antiguo Testamento de la Nueva Biblia de Jerusalén (Bilbao 1998).



